Cheminements anthropologiques :
Attrait de l'inconnu et beauté des tropiques

Frédéric Bourdier, Maxime Boutry, Christian Coiffier,

Jacques Ivanoff

Photo : point d’eau pour les femmes dans un village Tampuan, province de Ratanakiri, Cambodge

(Source : Frédéric Bourdier, 1999)

Remerciements

Tanaosri, Groupe De Recherches International du CNRS, a autorisé la mobilité entre chercheurs et a contribué à la finition de ce manuscrit.

*

Avertissements

Les écrits des chercheurs présentés ici partagent certains points en commun, mais pas tous comme il va être donné à voir. Le propos du livre ne consiste pas à « résoudre » les différences, encore moins à les arbitrer. Il s'agit plus simplement de « montrer ». A ce titre, les différences de perception *importent*. Rien de plus normal après tout puisque l'anthropologie ouvre les portes à la diversité et à la tolérance.

Il convient donc de signaler, en guise de prolégomènes, que chacun des anthropologues ayant contribué à l'ouvrage collectif conserve sa spécificité scientifique, un positionnement évolutif et qu'il tire en grande partie de la conviction liée à son expérience ethnographique personnelle.

Sommaire

Introduction *6*
Vous avez dit « exotisme » ?
Frédéric Bourdier

Chapitre 1 *26*
L'exotisme d'ici et d'ailleurs
Christian Coiffier

Chapitre 2
De la négociation à la guerre. Climax écologiste et réalité socioculturelle *41*
Jacques Ivanoff

Chapitre 3
Regards croisés avec les Tampuan de Ratanakiri du nord-est cambodgien *117*
Frédéric Bourdier

Chapitre 4
Le dominant, le sauvage et l'Etat: l'appropriation de l'Archipel Mergui par les pêcheurs Birmans, un modèle d'intégration « écologique » et « culturel » ? *133*
Maxime Boutry

*

Introduction

Vous avez dit « exotisme » ?

Frédéric BOURDIER, IRD
UMR 201 DEVSOC, Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne
fredericbourdier@hotmail.com

Comme chaque discipline, l'ethnologie évolue avec son temps. Le monde change, les chercheurs élargissent le milieu d'expertise et de nouvelles problématiques voient le jour. Rien de reprochable à cette évolution puisque l'ethnologie n'a pas pour vocation de se figer en spectacle muséographique, ni en discipline tournée exclusivement sur le passé. Science qui englobe l'histoire, le présent et l'avenir, elle ambitionne également de se pencher sur les transformations et les défis qui animent les sociétés.

A ce titre, les interrelations entre le local et le global deviennent un des axes de recherche récurrents qui vient s'inscrire de plus en plus régulièrement dans les tentatives d'interprétation du fait socioculturel. Plus généralement dans un monde de plus en plus régulé, ainsi que le rappellent Bernard Hours et Monique Sélim (2010), il s'agit bel et bien de rechercher les nouvelles normes qui se mettent en place, dans des ensembles sociaux (nationalitaires ou non), pour donner toute sa portée et sa permanence à la globalisation. Il est vrai que l'ethnologue n'a d'autres choix que de participer au décryptage d'un monde que l'on présente comme globalisé, en pleine mutation et au devenir incertain. Claude Lévi-Strauss avait déjà attiré l'attention sur un processus entropique irrémédiablement en marche (1961). Une entropie qui rappelle « l'écume des jours » de Boris Vian : un univers qui se rétracte, une

vision qui s'embrume par les mélanges, une pensée qui se dilate au sein d'une culture indifférenciée, une altérité broyée par l'intensité des échanges et des communications.

Au même moment, les processus de globalisation, tout en assurant l'emprise capitaliste, imposent des normes dans les domaines de la santé, du travail, de la sécurité, de l'éthique et de la morale humanitaire. Bernard Hours, dans l'ouvrage précité (2010), maintient que « ces nouvelles normes sont investies dans des figures idéologiques, sinon imaginaires, comme la femme, l'étranger, le peuple dit autochtone, le postcolonisé, le handicapé, le pauvre (qui n'est, par ailleurs, le plus souvent, que le misérable tel qu'on peut le voir, en moindre nombre, en Occident). La démocratie se trouve dévoyée de sa finalité, les droits de l'homme sont non seulement bafoués, mais idéologisés par une narrativisation sans sujets sociaux et politiques, par une moralisation de masses que le manager technocrate, mais aussi paternaliste, manie avec habileté, dissimulant ainsi ce que sont des femmes, des étrangers, des populations d'anciens colonisé ou leurs descendants, des handicapés, des misérables, stigmatisés,, exploités et opprimés, à l'aide d'idéologies de raccroc (racisme, sexisme, etc.), dans leur existence matérielle et sociale, mais vivant néanmoins leur vie individuelle et collective » (Moreau de Bellaing, 2012).

Vaste projet, donc, qui incite à reconsidérer, parfois reformuler, certains des axes traditionnels, et peut-être un peu trop conventionnels, de l'investigation anthropologique.

Evolution des sociétés et bouleversements au sein de la discipline : la difficile articulation

L'ethnologie doit donc être attentive aux bouleversements qui affectent les sociétés. Mais en s'y concentrant exclusivement, ne risque-t-elle pas de laisser de côté une autre facette de son champ d'investigation qui constitue encore son substrat, et de succomber à des effets de mode ? De surcroit, on sait que les modes attirent, conditionnent, influent profondément notre façon d'aborder notre angle de recherche. Des thématiques, actuellement considérées comme incontournables (métissage des cultures, globalisation, regard sur notre voisin de pallier), largement et brillamment débattues par Jean-Loup Anselme (1999 et 2010), Marc Abelès (2008) et tant d'autres, méritent attention, mais en même temps elles sont en train d'absorber, si ce n'est de laisser de côté ce qui fut initialement aux racines de la discipline ethnologique : découvrir l'Autre, pénétrer des « manières d'être ensemble » inattendues et inexplorées, ou si l'on veut être dans l'ère du temps « déceler des réactions originales face à l'entreprise de moralité qui s'abat sur notre monde globalisé ». Conserver en mémoire ces deux orientations revient à tenter de capturer l'authenticité, déchiffrer autrui et décoder des mécanismes de pensée afin de témoigner de la diversité du fonctionnement de l'homme en société, tout en resituant cette diversité dans une perspective dynamique.

Il est emblématique de constater que d'éminents chercheurs qualifiés d'anthropologues culturels, avec un soupçon de réductionnisme dans cette affiliation émise par certains de leurs collègues sceptiques, voient leurs travaux critiqués négativement, souvent eu égard à leur dimension

prétendument « militante ». Ce fut le cas de Darcy Ribeiro (1970, 1979, 1990), le célèbre anthropologue brésilien qui a consacré sa vie et son œuvre aux indiens d'Amazonie. Il a notamment étudié les Urubu-Kaapor, descendants des célèbres Tupinambas anthropophages, indiens de langue tupi, qui furent décimés par les épidémies véhiculées par la colonisation. Au-delà de son œuvre scientifique irremplaçable, il a dénoncé les conséquences néfastes de la civilisation moderne qui, littéralement, assassinait les modes de vie des peuples de la forêt. Son parcours fut également politique : persécuté par la dictature militaire, il vécut en exil dans divers pays d'Amérique latine, où il ne cessa de plaider en faveur des populations amérindiennes, un problème explosif en Amérique. Son œuvre ne fut pas laissé aux oubliettes car elle donna lieu à ce que l'on appelle de nos jours l'anthropologie engagée, fleurissante aux USA (Boyer & Lomnitz, 2005 ; Brosius, 1999), au Brésil (Scheper-Hughes, 1995) et en certains pays européens (Howell, 2010), mais reléguée, à de rares exceptions près, au fond des tiroirs au sein de l'anthropologie française dont certains détracteurs vont jusqu'à remettre en question l'engagement du chercheur au vu de considérations éthiques (débattues par Cefaï et Costey, 2009) pour le moins déplacées. Tandis qu'en d'autres lieux, des congrès internationaux (Aillo, 2010) mobilisent les chercheurs décidés de sortir de leurs gongs.

Mais laissons de côté l'engagement en anthropologie, et revenons à l'ethnologie « du lointain », qui ne peut être (et pourquoi pas ?) qu'académique, celle de plus en plus décriée par les chantres de la discipline, le plus souvent ceux sans cesse confinés dans leur bureau et rivés sur l'ordinateur, qui prônent l'exclusivité de l'anthropologie de la proximité et des problèmes du quotidien. Sans pour autant le reconnaître le droit de

choisir un chemin pour chacun, il est nécessaire, tout au moins pour certains, de revenir à une ethnologie « en train de s'oublier ». Pour celui qui a le temps et qui veut écouter, les messages peuvent encore parvenir, à condition toutefois que l'ethnographe s'engage à pratiquer une ethnographe de terrain, à s'immerger dans une autres culture, à observer longuement ce qui s'y passe et à dialoguer sur la vie et son sens. Encore faut-il reconnaître que cette démarche, qui devrait pourtant être incontournable en ethnologie, relève maintenant de la gageure autant pour les doctorants que pour les chercheurs seniors à qui l'on impose de faire « autre chose » que de se plonger longtemps dans une autre culture. On est subséquemment en droit de se demander si l'ethnologie, à qui l'on demande expressément d'être utile, finalisée ou appliquée, ce qui au demeurant n'est pas à remettre en question pour ceux qui choisissent cette voie, n'est pas en train de perdre ce qui la caractérisait jadis, à savoir : dresser l'inventaire des sociétés (qui rappellerait l'anthropologie d'urgence - *salvage anthropology* - consistant à prendre note de ce qui est en train de disparaitre) qui continuent à subsister, à changer et à s'adapter mais sans pour autant perdre de vue ce substrat culturel qui les rend toutes uniques, tout en essayant de les présenter comme comparables certainement, mais pas homogènes. « Uniques » ne signifie pas ici dénué de toute relation avec le reste du monde ni absent de disparités internes. Que la prophétie de Claude Lévi-Strauss se manifeste ou pas, le message qu'il véhicule est une raison valide pour rappeler les limites de nos savoirs qui sont au bout du compte des limites que les ethnologues se sont créés eux-mêmes en évoquant la fin des ethnies (qui même si elle se décomposent réapparaissent sous d'autres formes et avec des contenus différents), en insistant sur la culture-monde, et en détectant un peu partout des ethno-fictions.

L’anthropologie n’est pas seulement une discipline centrifuge envoyant ses émissaires sur des terrains aussi éloignés et isolés que possible, ayant pour but unique de rendre compte d’expérience de modes de vie divers et variés. Tim Ingold éprouve justement le sentiment inverse « Depuis que je me suis lancé dans des études sur le sujet, l’anthropologie a toujours été pour moi une manière de retrouver le chemin du retour à la maison » (Ingold, 2013 : 7). Laissons le lecteur méditer sur cette réflexion. Et puis renversons la question du savoir « utile ». Outre le fait que je ne me sens pas en mesure de discerner clairement et objectivement ce qui relève de l’utile par opposition à ce qui serait « du moins utile », évitons de chercher à tout prix, comme il est souvent demandé, d’être uniquement opérationnels ou de se contenter, au mieux, d’identifier des débris de savoirs dits « rationnels » dignes d’être récupérables. Une telle abdication équivaut à une intrusion méthodologique biaisée, forcément arbitraire, allant à l’encontre de la science anthropologique. Retournons, tant qu’il est possible, à ce qui reste encore d’inexploré, et à ce qui risque surgir de façon impromptue, dans des cultures dont on est encore loin d’avoir encore saisi la profondeur et les subtilités. La consolidation de cette démarche ne constitue-t-elle pas le socle de la richesse de notre savoir, en même temps que la forteresse imprenable de l’ethnologie ? Je tiens à préciser que je n’évoque pas ici une approche statique : il est évident que ces cultures changent, et ce probablement depuis leur émergence (tout en sachant pertinemment qu’il défile plus rapidement de nos jours), mais cette propriété n’enlève rien de leur originalité. Au contraire, les itinéraires des changements nous aident à mieux saisir l’armature culturelle interne de la société étudiée confrontée, en tous les cas pour la plupart, à moult sollicitations extérieures dont certaines relèvent d’un

véritable challenge, tandis que d'autres, à l'extrême, passent inaperçues, et peuvent même être expédiées comme un lettre à la poste.

Nous insistons, en sorte, sur les mots que sont terrain, changement, altérité (comme instrument de perception), adaptation, connaissance de l'autre, qualité des relations sociales. Je profite du vocable terrain pour rappeler, et rendre hommage, les mots de Georges Condominas (1965) qui donnait une importance primordiale à la présence de l'ethnologue au sein d'une ou plusieurs sociétés, nous disant que toute culture est avant tout une manière d'être ensemble, un style de vie particulier. Jacques Ivanoff et Christian Coffier, qui l'on bien connu, sauront mieux que moi l'évoquer dans les chapitres qui suivent.

Au cœur des sociétés

Une précision cependant : notre plaidoyer, rapidement entamé dans les paragraphes ci-dessus, et loin d'être entièrement débattu ni circonscrit par les quelques mots qui précèdent, ne signifie pas pour autant un arrêt sur image, et encore moins un déni de l'anthropologie appliquée tournée vers l'action, ou bien axée sur les effets inéluctables de la mondialisation. Nous ne sommes pas des nostalgiques d'un paradis perdu. Certains d'entre nous, l'auteur de ces lignes en premier, travaillent également sur des thématiques comme l'épidémie sociale du sida, la violence structurale, les questions de maladies émergentes comme le paludisme, l'anthropologie du développement auprès des populations minoritaires et l'écologie politique telle qu'elle fut radicalement définie par Peet et Watts (1996). Ce sur quoi nous désirons attirer l'attention réside dans la maintenance d'une

anthropologie au cœur des sociétés, une anthropologie refusant de dénier toute légitimité au fait culturel, quand bien même le politique occupe une place prééminente, qui deviendrait simple épiphénomène incantatoire dans un contexte de globalisation universelle.

Il va de soi que cette proposition ne vaut pas seulement pour les sociétés dites « éloignées ». Il y a aussi une forme d'ethnologie promue en Europe (donc dans des sociétés plus dites plus complexes) avec Martine Segalen et ses collègues qui mérite attention. Dans son ouvrage sur l'autre et le semblable en 1989, elle revendique que le regard sur l'autre, celui situé à proximité, doit changer (Segalen, 1989), tout comme Tim Ingold (*op. cit.*) parle de l'anthropologie comme manière de retrouver le chemin du retour à la maison. Pour l'un comme pour l'autre, il convient également de s'interroger, dans notre rapport à la discipline, sur notre semblable, d'en saisir la diversité ethnique et culturelle mais aussi, quelque part, la proximité.

Tout à fait d'accord. Mais la seule chose que nous tenons à ajouter est de ne pas s'arrêter là. L'autre, qui vit ailleurs dans un espace temps relatif, existe toujours. Ce n'est pas là le fantasme d'un ethnologue irrésistiblement attiré par le rêve exotique. Je ne suis pas d'accord avec Alban Bensa qui dénonce dans son ouvrage sur la fin de l'exotisme (Bensa, 2006) la pensée anthropologique sous les tropiques en la cataloguant comme trompeuse, qui considère l'autre comme un Autre fantasmé, promouvant de la sorte une « magnifique fossilisation du temps, de la parole, de la culture et des personnes » (*op. cit.*). Rien de plus inepte : les anthropologues qui s'escriment à étudier les sociétés entretenant, pour l'instant, encore peu de

contacts avec un Etat, des entités extérieures (confessionnelles, politiques, etc.) et des ONG ne sont pas là pour remonter à l'utopie primitiviste, et je ne connais pas d'anthropologues qui pensent de la sorte. Certes, il faut s'empêcher de produire de l'exotisme en sélectionnant les indices croustillants, mais, à l'inverse, il serait absurde, comme l'affirment clairement Marc Augé et Jean-Paul Colleyn (2011 : 16), de prêcher la confusion de l'analyse et de son objet. Le propos est de rester dans le réel, et c'est ce réel qu'on ambitionne de décrypter. Cette réalité peut difficilement se détecter à partir de nos propres systèmes classificatoires, mais elle ambitionne, tout de même, de tenter de découvrir les catégories de l'Autre à partir de ce qui est pensé et pensable pour lui. On y retrouve l'intention théorique de Louis Dumont (1964) qui malheureusement reste toujours à l'état de projet, emportée par une anthropologie qui sous le prétexte de se tourner sur les mondes contemporains, tourne le dos à ce qui constitue, ici et là, ce que Marshall Sahlins appelait, par un jeu de mot finement conçu, la découverte du vrai Sauvage (Sahlins, 2007).

Je ne suis pas d'accord non plus à ce que dit ce même auteur, Alban Bensa, dans cet aphorisme : « rien de ce qui est humain ne saurait être étranger à un autre humain » (*op. cit.*). Il ne nous livre pas le sens qu'il confère au mot « étranger », mais une pléthore d'exemples montrent le contraire : Jacques Ivanoff ayant travaillé auprès de sociétés nomades en Birmanie et dans le sud de la Thaïlande nous apprend, pour ne citer qu'un cas de figure particulier, que ce sont des sociétés non cumulatives qui continuent encore à se détourner de l'amoncèlement de biens et de choses en vue d'accroître une propriété privée qui n'existe pas. Toute notion de compétitivité et de quête de profit, si spécifiques à notre culture occidentale, sont également

repoussées. J'ai retrouvé une manière de concevoir la vie semblable chez les Waiãmpi en Amapa (Brésil) : ces amérindiens, au travers de leur ontologie, estiment que dans leur court passage sur terre ils ne font qu'emprunter à la nature. Au mieux ils détiennent, sous des conditions particulières, l'usufruit des richesses de l'environnement qui les entoure.

Le type d'anthropologie que nous défendons ne s'est pas développé pour nourrir le sensationnel, pour monter en épingle une mystérieuse société confuse et insaisissable, un peu comme André Malraux décrivant les populations ethniques du Cambodge dans son roman « la voie royale » publié en 1930. Elle a pour mission de reconnaître de reconnaître ce leur originalité. Un brillant passage tiré d'un livre de Marshall Sahlins (2007 : 23-24) illustre brillamment, et mieux que nous pourrions le faire, le message que nous voulons faire passer, quand il fait l'éloge de la différence.

Dans un passage essentiel de la *Pensée sauvage*, après avoir rendu à Marx les hommages qui lui étaient dus, Claude Lévi-Srauss faisait une remarque allant dans ce sens : « sans mettre en cause l'incontestable primat des infrastructures, nous croyons qu'entre *praxis* et pratiques s'intercale toujours un médiateur qui est le schème conceptuel par l'opération duquel une matière et une forme, dépourvues l'une l'autre d'existence indépendante, s'accomplissent comme structures, c'est-à-dire comme êtres à la fois empiriques et intelligibles » (1962 : 173). Mais si la matière et la forme, n'ayant pas d'existence indépendante, se réalisent en tant que structure par la médiation du schème culturel – et sans doute de façon différente selon les schèmes culturels -, que reste-t-il alors de la « primauté des infrastructures » ? Suite à cette lecture, je tirai de tout ce

foisonnement l'idée que l'activité économique ou la praxis omni-déterminante n'était qu'une expression fonctionnelle parmi d'autres d'une logique culturelle plus générale. Le caractère total du symbolique permettait de résoudre quelques-unes des tensions entre déterminations utilitaristes de la culture et déterminations culturelles de l'utilité. Ils pouvaient même absorber la contradiction : si les peuples (selon Saint Augustin) se différencient par ce qu'ils aiment, les utilités qui les distinguent sont des préférences qui relèvent du symbolique.

Il est cependant infondé d'affirmer que les tentatives d'interprétations issus d'ethnologues projetant leur prétendues fantasmes exotiques ne sont finalement que des moyens détournés, de se singulariser, car toujours selon Bensa, ces derniers s'entêtent à défricher encore et encore un terrain que lui prétend révolu. Mais révolu à partir de quoi et comment ? Moyen détourné, critique non vérifiée. Car, en somme, ce déni de l'altérité est une déclaration surprenante stipulant que l'Autre véritable n'existe pas, en dehors d'un regroupement artificiel unissant les hommes en un lieu précis et dans des circonstances exceptionnelles. Bensa semble redécouvrir l'histoire et nous ne pouvons que lui en être gré. Il n'empêche. L'anthropologie, en traçant une telle voix circonscrivant l'homme en société à des contingences singulières et historiques pèche par excès en niant à l'Autre toute existence, et permanence, ancrée dans la différence. Elle devient une anthropologie où le contexte est savamment réduit à des simples artefacts décoratifs, sans racines profondes, si ce n'est celui soumis aux affres de l'histoire. Une telle assertion n'est basée sur rien de convaincant et aucune des sciences biologiques ou sociales n'a apporté de preuves suffisantes allant de ce sens. Marshall Sahlins a brillamment démontré cela au cours de son œuvre (1980,

1989). A lire leurs travaux peu persuasifs, et voir leurs méthodes, tout indique que les partisans de cette tendance visant à déculturaliser les sociétés, désignée comme étant « une anthropologie critique et à vocation provocatrice », cherchent à donner exagérément apparence aux formes, au détriment des contenus.

Retour sur l'histoire dans le présent

Plus constructivement, Marc Augé se demandait en 2006 s'il était encore justifiable d'un regard ethnologique soucieux de repérer et de comprendre les différences ? Les processus d'uniformisation en cours à l'échelle du monde n'ôtent-ils pas toute justification, voire toute légitimité, à une entreprise à laquelle aurait donné sens, en dernière analyse, la colonisation européenne ? » (Augé, 2006 : 9)

En réponse, nous maintenons que l'anthropologie est particulièrement bien armée pour continuer à comprendre l'évolution des sociétés tout en regardant de plus près ce qui constitue les différences, mais à condition que les anthropologues gardent une idée claire de ce que sont les objets, enjeux et méthodes de la discipline. Comme l'exprimait encore Marc Augé, l'ethnologie fait face au présent, à l'actualité. Cela ne signifie pas absence de toute historicité, et loin de nous de penser à des sociétés imaginées sans histoire comme cela a pu s'effectuer auparavant. Remarquons, là encore, que l'incorporation de l'histoire multilinéaire suppose que nous la définissions comme étant la reprise intentionnelle du passé par le présent, Augé dixit (2006, 14). Je ne reviendrai pas sur ce point, si ce n'est pour signaler que la notion de temps reste fortement amarrée au sein de notre démarche, au sein

de laquelle le temps court comme le temps long, au même titre que l'espace, reste une matière première essentielle de l'activité symbolique. L'emploi du mot symbolique revient à cerner tout effort intellectuel visant à renforcer la relation entre les uns et les autres en lui conférant une forme (Augé, 2006 : 19). La parole devenant l'activité symbolique par excellence. Tel fut ce qui se dégageait on ne peut plus clairement et rigoureusement, moyennant variations entre les contextes, de mes expériences de terrain en Amazonie brésilienne, en Inde méridionale et dans les forêts cambodgiennes.

On s'intéresse ensuite à des cultures, à des systèmes qui témoignent de la diversité des formes de groupements humains. Enfin, même au contact de l'autre, confronté lui-même au prétendu « choc des civilisations », et indubitablement engagé (à nos côtés) dans le processus des globalisation, on est droit de se s'interroger sur les propriétés de résilience particulières à chaque culture. C'est sur ce point que la plupart des présentateurs de cet essai reviendront, en s'attachant à des contextes particuliers, et à partir de thématiques très diverses qui se retrouvent en Thaïlande, en Birmanie, au Cambodge et dans les îles pacifiques…

Et c'est là justement, qu'une première difficulté surgit à partir de l'existence d'une double ambigüité qui s'établit, mais qu'il s'agit de surmonter, entre le changement (souvent considéré comme inéluctable) et la stagnation. Cette stagnation que l'on retrouve dans certaines sociétés (pas forcément toutes : certaines atteignant un point de non-retour se font absorber ou bien disparaissent, parfois eu égard au franchissement de seuils démographiques) est exceptionnellement entière, mais il n'en reste pas moins qu'elle creuse son lit et déploie certains points et repères, et alimente ce qui est, au bout du

compte, au cœur de l'identité. Ce sont justement ces points et ces repères, à partir desquelles on peut y déceler une résilience plus ou moins marquée, qu'il s'agit alors d'identifier, de discerner et d'analyser. L'hypothèse de départ serait qu'il existe une tendance au conservatisme (certains utilisent le plus-à-la-mode néologisme « résilience ») à partir duquel se greffent des contacts, des échanges, des rencontres qui, de nos jours, vont s'intensifiant. Nombreux sont les témoignages venant corroborer cet état de fait, qu'il s'agisse d'événements, pas toujours très heureux (mais là n'est pas la question), en train de se dérouler, en 2015 comme en 2016, dans le sous-continent indien (montée de l'intolérance hindouiste eu égard à la consommation de la viande de vache, animal considéré comme étant sacré) et en Chine (reconfiguration de nouvelles figures ethno-nationalistes provinciales), pour ne citer que ces deux cas de figure. En d'autres termes, il n'y a pas incompatibilité clairement établie entre stagnation et changement : au contraire, le décryptage de l'assemblage des deux est une porte d'entrée significative permettant de remonter profondément dans les arcanes de culture, tout en redessinant les linéaments hétérogènes qui la composent. A ce propos, je tiens à rappeler l'avancée en la matière avec l'œuvre pionnière et considérable d'Aihwa Ong (2005).

Un autre point, déjà explicitement démontré ailleurs mais qu'il convient de rappeler ici, au risque de recourir à la banalité, est que toute société doit se transformer, changer, voire s'adapter pour survivre. A ce titre, une seconde ambivalence, à ne pas sous-estimer, règne :

1) d'un côté on ne peut s'empêcher de constater, ici et là, la présence de monde(s) en disparition, et, à ce titre, il est peut-être pas inutile de

mettre sur le tapis, le plus rapidement possible, ces témoignages qui vont s'éteindre, ne serait-ce parce qu'ils font partie du patrimoine mondiale de la diversité culturelle humaine ;

2) de l'autre, on assiste à la naissance – plus exactement la renaissance – de nouveaux mondes qui évoluent et se transforment de gré ou de force. Remarquons seulement que ceci n'a rien de nouveau. La seule différence est que ce « précipité » est bien plus intense qu'auparavant ; mais les sociétés, y compris celles apparemment les plus « primitives », ont probablement connu dans leur histoire des bouleversements, des changements de repères, des nivellements, des périodes de répit, des retours, etc.

La position d'extériorité, impliquant le regard éloigné, est, on le sait amplement, anthropologiquement féconde. Elle n'est en aucun cas en contradiction avec la nécessité d'immersion dans une culture qui reste un aspect fondamental de notre travail pour saisir les linéaments d'une culture donnée et la qualité des rouages sociaux qui s'y rencontrent. Il y a bien entendu des conditions à respecter, et Lévi-Strauss avançait à ce propos que l'ethnologue en situation d'observateur était censé exercer « une capacité du sujet à s'observer objectivement » (Lévi-Strauss, 1983).

Comme le revendiquait autant Francis Zimmerman (1993) que Maurice Godelier (1982), l'objet de l'ethnologie est aussi bien historique que culturel, sous certaines conditions d'usage de ces termes : une histoire qui n'efface pas le culturel comme celle excessive prônée par Bensa, mais une histoire qui oriente et transforme le fait culturel ; et d'un autre côté une

culture qui n'exclut pas les dynamiques à l'œuvre et qui peut être mise en perspective, voire se comparer à d'autres. En somme, notre propos vise avant tout, ainsi que l'ont déjà rappelés des auteurs (Descola, 2005 ; Ingold, 2011) et au sein desquels les membres de cet ouvrage se retrouvent, à déconstruire les lieux communs (notamment ceux piochés dans la rubrique des us et abus de la notion de culture) et promouvoir une analyse impitoyable des ethnocentrismes locaux.

Comme on peut le constater, l'ouvrage est loin d'être achevé en la matière. On peut même avancer qu'il ne fait presque que commencer ; ce n'est donc pas le travail qui manque. Autre banalité, sommes toutes bonne à réitérer...

Bibliographie

Aiello, Leslie C., 2010, Engaged Anthropology: Diversity and Dilemmas, Wenner Gren Symposium Supplement: Engaged Anthropology: Diversity and Dilemmas, *Current Anthropology*, 51(S2) (October): S201-S202

Abeles, M., 2008, *Anthropologie de la globalisation*, Paris, Payot, 280 p.

Amselle, J-L., 2010, *Rétrovolutions : Essai sur les primitivismes contemporains*, Paris, Stock, 232 p.

Amselle, J-L., 1999, *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Éd. Payot, [éd. revue et augmenté, 1e éd. 1990].

Augé, M. & J.-P. Colleyn, 2011, *L'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France (Que sais-je ?).

Augé, M., 2006, *Le métier d'anthropologue*, Paris, Galilée, 67 p.

Bensa, A., 2006, *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*, Toulouse, Anacharsis, 367 p.

Boyer, Dominic and Claudio Lomnitz, 2005, Intellectuals and Nationalism: Anthropological Engagements, *Annual Review of Anthropology*, 34: 105-120

Brosius, J. Peter (1999), Analyses and Interventions: Anthropological Engagements with Environmentalism, *Current Anthropology*, 40(3): 277-309.

Cefaï, Daniel et Paul Costey (2009), Codifier l'engagement ethnographique? Remarques sur le consentement éclairé, les codes d'éthique et les comités d'éthique, La vie des idées, http://www.laviedesidees.fr/Codifier-l-engagement.html

Condominas, G., 1965, *L'exotisme est quotidien. Sar Luk, Viet-Nam central*, Paris, Plon (Terre Humaine).

Descola, P., 2005, On anthropological knowledge, *Social Anthropology*, 13(1): 65-73;

Dumont, L., 1964, *La civilisation indienne et nous. Esquisse de sociologie comparée*, Paris, Armand Colin, 115 p.

Godelier, M., 1982, *La production des grands hommes : pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard.

Hours, B. et M. Selim, 2010, *Anthropologie politique de la globalisation*, Paris, l'Harmattan.

Howell, S., 2010, Norwegian Academic Anthropologists in Public Spaces (sup: Engaged Anthropology: Diversity and Dilemmas), *Current Anthropology*, October, 51(S2): S269-S277

Ingold, T., 2013, *Marcher avec les dragons*, Paris zones sensibles, pactum serva.

Ingold, T, 2011, *Being alive: essays on movement, knowledge and description*, London, Routledge.

Lévi-Strauss, C., 1983, *Le regard éloigné,* Paris, Plon, 394 p.

Lévi-Strauss, C., 1962, *La pensée sauvage,* Paris, Plon, 389 p.

Malraux, A., 1930, *La voie royale,* Paris, Poche, 186 p.

Moreau de Bellaing, L., 2012, « Bernard Hours, Monique Selim, Anthropologie politique de la globalisation », *Variations* [En ligne], 16 | 2012, mis en ligne le 20 février 2012, consulté le 19 juin 2016. URL: http://variations.revues.org/123

Ong, A., Collier, S.J., 2005, *Global Assemblages*: *Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems,* Wiley-Blackwell, 494 p.

Peet, Richard and Michael Watts (1996), Liberation Ecology: Development, sustainability and environment in an age of market triumphalism, in Peet, Richard and Michael Watts (dir.), *Liberation ecologies, Environment, Development, Social Movements*, New York and London, Routeldge : 1-45

Ribeiro, D., 1990, *L'utopie sauvage. Souvenir de l'innocence perdue (Utopia selvagem. Saudades da inocência perdida. Uma fibula,* 1982), Paris, Éditions Gallimard, « Du monde entier », 192 p.

Ribeiro, D., 1970, *L'enfantement des peuples*, Paris, Editions du Cerf, « Terres de Feu » n°4, 128 p.

Ribeiro, D., 1979, *Frontières indigènes de la civilisation*, (*Fronteras indígenas de la civilización. Os Índios e a Civilização. A integração das populações indígenas no Brasil moderno*, 1970), présentation par André-Marcel d'Ans, préface de Robert Jaulin. [Paris], Christian Bourgeois (10/18)/UGE, 10-18. Série 7, n°1316, 476 p

Sahlins, M., 2007, *La découverte du vrai Sauvage*, Paris, Editions Gallimard, 456 p.

Sahlins, M., 1989, *Des îles dans l'histoire*, Paris, Editions Gallimard, 188 p.

Sahlins, M., 1980, *Critique de la sociobiologie*, Paris, NRF Gallimard.

Scheper-Hughes, Nancy, 1995, The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology, *Current Anthropology*, 36(3): 409-440

Segalen, M., 1989, *L'autre et le semblable*, Paris, PUF, 236 p.

Zimmerman F., 1993, *Enquêtes sur la parenté*, Paris, PUF, 251 p.

.

Chapitre 1

Océanie et Pacifique

L’exotisme d’ici et d’ailleurs

Christian COIFFIER, MNHN
Maître de conférences, chargé de mission musée du quai Branly, Paris.
(UMR 7206 – Eco-Anthropologie et Ethnobiologie)

Le mot « *exotique* », issu du grec « *exotikos* » signifiant ce qui est « *étranger* et *extérieur* », est utilisé depuis le XVIIIème siècle pour désigner ce qui n’appartient pas aux sociétés occidentales. Il fut un temps où étaient considérés comme peuples exotiques tous ceux qui n’étaient pas d’origine européenne, et plus spécialement les habitants des pays tropicaux. Par extension, l’adjectif « *exotique* » désigne quelque chose de bizarre. Le mot dérivé « *exotisme* » est appliqué au goût pour les cultures très différentes de celles de l’Europe. Ce mot a acquis, avec le développement des vacances sous les tropiques, une connotation plutôt positive comme symbole de soleil et de cocotiers. Celle-ci a évolué avec la globalisation, avec les migrations et avec le développement des transports aériens au point que l’on assiste de nos jours à un renversement de situation. Les peuples considérés jadis comme exotiques conçoivent parfois la civilisation occidentale comme exotique. Certains d’entre eux se sont d’ailleurs pleinement intégrés aux sociétés occidentales et ils ont importés avec eux leur art de vivre comme la nourriture ; le couscous, par exemple, a perdu son caractère exotique pour devenir un plat commun de la cuisine française. De même, de nombreux Chinois apprécient l’exotisme des vignobles bordelais et ils considèrent

Paris comme une ville romantique. Peut-on parler alors d'un romantisme exotique ?

L'un des ouvrages de l'ethnologue Georges Condominas (1965), qui vient de nous quitter depuis peu, était intitulé « *L'exotisme est quotidien* ». L'auteur n'appréciait guère ce titre choisi par l'éditeur bien qu'il fut à même d'analyser l'exotisme du fait de son expérience du regard des autres sur sa propre personne de métis franco-vietnamien. Son introspection lui a permis de faire une expérience de terrain chez les montagnards du Vietnam considérés à cette époque comme des « sauvages » par les membres de sa parenté vietnamienne. Georges Condominas a formé de nombreuses générations d'étudiants ethnologues, dont je fus et il a su leur transmettre son sens du respect de l'Autre. Pour lui, la formation au métier d'ethnologue passait inévitablement par un long séjour sur le terrain d'au moins une année avec une immersion totale au sein de la société étudiée. L'apprentissage de la langue était l'élément indispensable de la rencontre de l'Autre et de la compréhension des structures de la société de celui-ci.

Il s'avère que dans les années soixante le mot ethnologie a été trop souvent assimilé avec celui d'exotisme par le grand public. Ce fut cependant l'époque où l'ethnologie était à la mode chez les intellectuels des salons parisiens. Grâce aux travaux de Claude Lévi-Strauss, reconnus internationalement, les ouvrages d'ethnologie se vendaient très bien dans les librairies. La fin des années soixante-dix a vu, cependant, le commencement du déclin de cette science qui n'en était pourtant qu'à ses débuts. Les nouvelles idées issues de la contestation des années soixante-huit ont cloué au pilori l'ethnologie qui fut accusée de tous les maux. Les accusations les plus virulentes émanèrent d'ailleurs du sein même de la profession. Michel

Panoff (1977) a analysé cette période dans un petit livre intitulé « *Ethnologie ; le deuxième souffle* ». L'auteur se fait l'avocat de cette science dite en déclin par certains et vouée aux gémonies par d'autres. Il écrit ainsi (1977 : 9-10) : « *Que pensez alors (…) de ces ethnographes qui ne s'interrompent de vitupérer l'expérience de « terrain » (…) que pour aller solliciter les fonds qui leur permettraient de partir outre-mer, et de ces doux et humbles qui s'emparent de toutes les tribunes disponibles pour annoncer que le discours, quel qu'il soit, est nécessairement un instrument de domination ? Comment peuvent-ils, à moins d'être d'aveugles masochismes ou des augustes de cirque, pratiquer une seule heure de plus un métier qu'ils honnissent avec tant de passion ?* » .

Plus de trente années ont passée depuis les réflexions de Michel Panoff au sujet de l'ethnologie et celles-ci demeurent plus que jamais d'actualité. Cette science a diversifié ses sujets d'étude au point de se diluer trop souvent au sein d'autres sciences humaines comme l'histoire, la sociologie, la psychologie, etc. En France, les attaques contre l'ethnologie n'ont pas cessé et leur virulence a été exacerbée par le transfert au nouveau musée du quai Branly des objets ethnographiques conservés depuis plus de soixante ans au musée de l'Homme. Le début du nouveau millénaire a apporté encore plus de confusion dans l'esprit du grand public au sujet de l'ethnologie. Journalistes, réalisateurs de documentaires, simples voyageurs s'affublent parfois dans les médias, du titre d'ethnologues dès qu'ils ont visité durant quelques jours, voir quelques semaines, des « tribus » éloignées. Il est vrai que leur métier d'homme de média leur permet de présenter, de façon plus attrayante que les ethnologues professionnels, leurs aventures de terrain. La recherche du sensationnel, du mystérieux et de l'insolite a trop souvent

dévoyé la simple présentation des faits. Les agences de voyages charrient chaque jour dans les marécages, les savanes et les forêts profondes d'Afrique, d'Amazonie et de Nouvelle-Guinée, leur lot de touristes en quête d'exotisme. Et les peuples « dits Premiers » se prostituent contre quelques dollars pour leur présenter les « miettes » de leur culture. Ce type de relation avec les Autres se trouve ainsi dans le droit fil de celui des zoos humains du début du XXème siècle (Blanchard, 2011). L'esprit et le but restent le même ; gagner de l'argent sans se soucier de l'impact de cette opération, tant sur les populations en question que sur les spectateurs ou les auditeurs. Cependant toutes les formes de tourisme ne sont pas forcément critiquables et sont même parfois dignes d'intérêt pour des recherches ethnographiques.

Le monde a considérablement changé depuis ces trente dernières années et de nombreux ethnologues n'ont guère pris acte de ces changements sur leurs terrains respectifs. Bien peu ont consacré leur vie à l'étude d'une seule société, si bien que nous ne possédons souvent que des connaissances très fragmentaires sur les sociétés étudiées. Un certain nombre de pratiques inhérentes à la profession ont d'ailleurs peut-être nui à l'évolution de la science ethnographique. Ainsi, le *tabou* consistant à ne pas travailler sur le terrain d'un autre ethnologue a empêché la pluralité des points de vue au sujet d'une même société. Heureusement qu'un certain nombre d'ethnologues ont repris à leur compte les travaux effectués, une ou deux générations avant eux par les pionniers de la profession. Je fais partie de cette catégorie. En effet, étant rentré tardivement dans la profession après avoir fait des études d'architecture, j'ai volontairement recherché un terrain qui avait été déjà « débroussaillé » par d'autres. J'estimai que le temps m'aurait manqué si je m'étais attelé, à l'âge de quarante ans, à l'étude d'une

société vierge de toute étude géographique. J'ai donc longtemps hésité entre deux terrains exotiques, le quartier de Barbès à Paris ou un village du Sépik en Papouasie Nouvelle-Guinée. J'ai finalement porté mon choix sur le second terrain et abandonné le premier car, habitant dans ce quartier, je pensais que je n'aurai pas eu assez de distance pour l'étudier. C'est donc avec les encouragements de mon directeur de thèse Georges Condominas que j'ai osé aller travailler sur les « terres » du couple Gregory Bateson (1932, 1971) et Margaret Mead (1963), devenu par la suite le fief d'un groupe de chercheurs de l'université de Bâle dirigé par le professeur Schuster. J'avais bien pris soin de ne pas empiéter sur le terrain de mes collègues suisses. Mon projet de recherche se démarquait du leurs puisque je comptais étudier les relations d'une société de pêcheurs-horticulteurs (les Iatmul) avec son environnement végétal à travers ses techniques (et particulièrement l'architecture). Ces recherches ne pouvaient que compléter celles effectuées par les ethnologues suisses. Je dois reconnaitre que mon désir de travailler dans cette région de Nouvelle-Guinée m'était dicté par un certain attrait pour l'exotisme et cela fait, maintenant, plus de trente ans que je mène des recherches au sein de la société iatmul où j'ai effectué une douzaine de missions qui totalisent plusieurs années de terrain (Coiffier, 1994). J'ai ainsi pu observer les changements et les adaptations de cette société qui à su conserver son attrait exotique tant aux yeux des étrangers qu'auprès de ceux des autres peuples constituant la nation de Papouasie Nouvelle-Guinée. Ma perception de l'exotisme des Iatmul s'est ainsi considérablement modifiée avec le temps.

C'est à l'occasion de la préparation d'une exposition concernant l'expédition française de *La Korrigane* qui sillonna le Pacifique dans les années 1935 et

particulièrement le fleuve Sépik et la région iatmul, que je me suis intéressé à l'exotisme (van den Broek d'Obrenan, 1939). Il m'est rapidement apparu que cette expédition présentée comme scientifique n'était finalement, pour ces jeunes organisateurs, qu'une recherche d'exotisme exacerbée par la récente exposition coloniale de Paris en 1931. Les recherches effectuées autour de cette expédition m'ont conduit à utiliser une méthode de recherche d'information, tant sur le terrain océanien dans les pays visités que sur le terrain parisien auprès des familles des voyageurs de *La Korrigane* et dans les musées conservant les objets collectés par ces derniers. Cette méthode m'a permis de mettre en relation de façon inattendue, le voyage de *La Korrigane* avec les travaux de Margaret Mead à travers une grande peinture biwat collectée par l'ethnologue et achetée quelques années plus tard par les membres de l'expédition (Coiffier, 2001 : 202-203). Mes recherches m'ont conduit d'une part à essayer de comprendre les us et coutumes des trois familles des voyageurs de *La Korrigane* par l'intermédiaire de leurs descendants. J'ai cherché également à comprendre leurs motivations pour réaliser ce voyage autour du monde de plus deux années et quels avaient pu être leurs critères de choix dans l'acquisition des deux mille cinq cent objets ethnographiques rapportés. Mais d'autre part, je me suis rendu dans les différents villages visités par eux pour aller à la rencontre des descendants des personnes qui leur avaient vendus ces objets. Après quelques mois de navigation à travers les archipels du Pacifique, ces touristes épris d'exotisme, s'étaient révélés des apprentis ethnologues sérieux à la fin de leur périple. Ils avaient recueillis en effet des informations de terrain sur les objets du Sépik qui ne sont avérés non dénués d'intérêt pour des scientifiques. La recherche de l'exotisme les avait finalement incités à comprendre les hommes et les femmes qu'ils avaient en face d'eux à travers

leur culture matérielle. Mais, déjà à cette époque, les Iatmul avaient acquis depuis plus d'une vingtaine d'années l'expérience du troc avec les voyageurs européens reconnus vraisemblablement comme exotiques à leurs yeux.

Comme un certain nombre de peuples océaniens, les Iatmul ont pris conscience depuis longtemps de l'attrait exotique qu'exerce leur société sur les étrangers et même leurs propres compatriotes. En effet, diverses caractéristiques focalisent l'intérêt des Occidentaux depuis les premiers contacts au début du XXème siècle et cet attrait ne s'est pas démenti depuis un siècle. Les diverses vagues d'évangélisateurs de toutes religions n'ont pas réussi à neutraliser ce peuple réputé guerrier et belliqueux. Il est vrai que leur réputation de « chasseurs de têtes » a grandement favorisé leur exotisme aux yeux des étrangers. Pourtant d'autres sociétés de Nouvelle-Guinée, possédant les mêmes pratiques, n'ont pas atteint le degré de célébrité des Iatmul. Il semble que d'autres particularités aient contribué à la valorisation de ces derniers, comme l'habileté de leurs artistes pour le sur-modelage des crânes ancestraux, pour réaliser des sculptures esthétiques et pour construire de prestigieuses architectures. Plus que d'autres populations du fleuve Sépik, les Iatmul ont su capter l'intérêt des ethnologues, comme Gregory Bateson et Margaret Mead, et de beaucoup d'autres à leur suite. Pourtant de vastes pans de leur société, comme leurs conceptions religieuses, demeurent encore bien mystérieuses. Il est regrettable que certains auteurs d'ouvrages récents concernant cette société se soient laissé bercer par un certain exotisme littéraire et n'aient pas essayé de se rendre sur le terrain pour y décrypter sa réalité environnementale. Ainsi l'ouvrage « *Naven, ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle* » de Michael Houseman et Carlo

Severi (1994), qui vient d'être récemment republié (2009), ne permet guère de faire progresser la connaissance au sujet des rituels iatmul *naven* décrits primitivement par Gregory Bateson. Ce dernier écrit ainsi (1971 : 13): « *On accomplit les cérémonies* naven *pour célébrer les actes et exploits du* laua *(enfant de sœur). Chaque fois qu'un* laua *– garçon ou fille, homme ou femme accomplit un acte culturel donné, et spécialement lorsque l'enfant l'accomplit pour la première fois de sa vie, le fait peut être célébré par son* wau » et j'ajouterai par de nombreux autres membres de sa parentèle. Le fait que divers participants à ces rituels se présentent travestis avec des vêtements du sexe opposé a exacerbé leur aspect exotique aux yeux des ethnologues, des psychanalystes et des psychologues.

Ainsi, sans jamais s'être rendus sur le terrain, les auteurs de l'ouvrage Michael Houseman et Carlo Severi (2009) prétendent renouveler les analyses faites par le célèbre ethnologue anglais de « *l'ensemble de comportement que les Iatmul de Nouvelle-Guinée appellent* naven » en montrant : « *que l'action rituelle implique la mise en place de réseaux complexes de relations, engendrés par la condensation de modes relationnels contradictoires* » (extraits du texte de la quatrième de couverture) . Il est regrettable que les deux auteurs aient utilisé une méthodologie de recherche qui ne pouvait mener qu'à un échec, malgré l'énorme travail d'analyse accomplit, et nous allons expliquer pourquoi ! Houseman et Severi se sont contentés de la lecture des écrits des ethnographes ayant travaillé chez les Iatmul sans faire le moindre terrain en Nouvelle-Guinée. Ils se sont ainsi privés d'éléments de connaissance sensoriels qui auraient pu leur apporter un éclairage nouveau sur leurs judicieux questionnements. Ils n'ont pu percevoir l'environnement très

particulier dans lequel baigne la société iatmul ni par leur ouïe, ni par leur vue, ni par leur odorat, ni par leur toucher. Ils n'ont pu percevoir les milliers de petits éléments qui interagissent dans l'organisation cosmologique locale et qui aurait pu leur permettre de comprendre certains comportements rituels. Ils n'ont pu percevoir à travers les textes des ethnologues l'intensité des émotions exprimées par les différents participants à ces *naven*, car l'expression des émotions se trouve être une des caractéristiques principales de ces rituels. C'est pourquoi, ils évoquent la honte du *laua* face aux démonstrations de son *wau*, alors qu'il s'agit plutôt de pudeur, ce qui n'est pas la même chose.

Les analyses des deux auteurs se sont basées principalement sur les données recueillies entre 1932 et 1935 par Gregory Bateson, ainsi que sur celles collectées par les ethnologues suisses ; Brigitta Hauser-Schäublin (1977), Milan Stanek (1983), Jurg Wassmann (1982, 1988), Florence Weiss (1981) au début des années 1970, mais également sur mes propres observations effectuées à la fin des années 1980 et sur celles d'Eric Silverman (2001) du début des années 1990. Les auteurs ne présentent malheureusement pas les contextes historiques de ces différentes données, ce qui est une lacune méthodologique importante. Bateson effectua, en effet, ses recherches à un moment clefs de l'histoire de la société iatmul soit quelques années après l'interdiction de la « *chasse aux têtes* » par l'administration australienne, ce qui représenta un véritable traumatisme pour celle-ci. Les ethnologues suisses travaillèrent sur le même terrain quarante ans après Bateson dans un tout autre contexte, c'est-à-dire après l'installation dans la région des missions catholiques qui agirent en profondeur sur les mentalités des jeunes générations de l'époque. Quand à Sylverman et moi-même, nous

effectuèrent nos recherches après l'indépendance de la Nouvelle-Guinée alors que les peuples du Sépik avaient retrouvé la liberté de s'administrer par eux-mêmes. Ces trois changements ; interdiction de la « *chasse aux têtes* », christianisation et indépendance du pays avec début de l'urbanisation de la population iatmul, nous semble représenter des données épistémologiques fondamentales pour aborder toutes analyses de rituels aussi complexes que les « *naven* ». Ainsi, les analyses de Houseman et Severi risquent-elles d'être faussées par des comparaisons diachroniques entre divers rituels qui ont invariablement changé dans le temps. Celles-ci se trouvent encore plus aléatoires du fait de leurs variations géographiques, car le peuple iatmul n'est pas monolithique, il est constitué de trois entités distinctes appelées généralement Nyaura (à l'ouest), Palimbei (au centre) et Woliagwi (à l'est) qui chacune présente une organisation sociale propre avec un dialecte particulier (Coiffier, 1994 : 253-265). De plus, les auteurs n'ont pas tenu compte d'un fait important comme quoi plus de la moitié de la population iatmul se trouve maintenant urbanisée dans divers centres urbains de Nouvelle-Guinée. Les auteurs se sont laissés bercer par l'exotisme de la vie villageoise émanant des descriptions des ethnologues sans chercher à savoir si les rituels, sujets de leurs analyses, avaient encore lieu en ville et comment ils s'y déroulaient (Coiffier, 1994 : 266-270).

Ces critiques concordent avec celles d'un de mes informateurs, le père Charles, prêtre catholique iatmul originaire d'un village Nyaura. Ce dernier eut l'occasion, lorsqu'il se trouvait au grand séminaire de Port-Moresby, de lire et d'étudier les divers écrits de Bateson. Lors des discussions que nous eûmes en 2003 au sujet de la pertinence des recherches de Bateson sur les peuples iatmul, il me fit part de ses doutes concernant la méthodologique de

travail de l'ethnologue. Pour le père Charles, de nombreuses interprétations faites par Bateson son erronées dans la mesure où celui-ci a utilisé, sans précaution, les données recueillies dans différents villages pour étayer ses analyses. Selon le père Charles, chacun des villages iatmul, même au sein d'un même groupe, possède ses propres coutumes pour exécuter des rituels *naven*, qui diffèrent ainsi selon la composition clanique locale. Il lui paraît donc totalement impossible de généraliser des faits et des pratiques à l'ensemble de la communauté iatmul. Nous pouvons donc imaginer, en tenant compte de cette critique, à quel point il faut être circonspect au sujet des analyses de Houseman et Severi qui les ont synthétisées comme Bateson en utilisant des données de niveaux diachroniques différents. Il est aisé de voir à la fin de leur ouvrage comment ces derniers se sont laissé abuser par les sirènes de l'exotisme en focalisant une partie de leur analyse sur les moins fiables des informations dont ils disposaient, celles du rituel *naven* organisé pour un jeune meurtrier ayant rapporté sa première tête. Aucun ethnologue n'a pu observer ce rituel dont la description, recueillie par Bateson, ne repose que sur des histoires transmises par ses informateurs. Houseman et Severi s'étonnent que ni Bateson, ni ses successeurs, n'ait utilisé ces données pour leurs analyses (2009 : 206). Ceci se passe de commentaires.

Conclusion

Comme les rituels *naven* durant lesquels chacun des participants joue un jeu de rôle, les personnes considérées comme exotiques s'assimilent à ceux qui les considéraient jadis comme exotiques. L'exotisme n'est plus se qu'il était.

Ainsi durant mon dernier séjour dans le village iatmul de Palimbei, l'année passée, en compagnie d'un groupe de touristes français, les habitants organisèrent une grande cérémonie pour nous remercier d'un don d'argent suscité à mon initiative et destiné à la réfection de la toiture d'une des maisons communes du village. Pour nous remercier, nos amis iatmul insistèrent pour me placer au centre du cortège des célébrants de la cérémonie, ce qui déplu fortement à l'un des touristes qui filmait la scène avec son caméscope, car je détruisais ainsi son image de l'exotisme qu'il souhaiterait rapporter en France. Il se trouve que ce touriste était d'origine cambodgienne. En analysant ma situation au sein du groupe de célébrant du rituel, je me suis aperçu que je m'y étais pleinement assimilé sans y avoir réfléchi à l'avance. Cette proximité associée à l'émotion engendrée par l'atmosphère festive de ce rituel, car s'en était un, a totalement annihilé la distanciation nécessaire à mon analyse de la situation. Il n'est donc pas exclu que je sois devenu aux yeux de mes hôtes iatmul un élément exotique de leur société, comme je le suis devenu également aux yeux des habitants du quartier de Barbès où j'habite encore depuis une quarantaine d'années.

L'introduction du téléphone mobile depuis deux années dans les villages iatmul devrait, selon moi, représenter une nouvelle étape importante dans les processus de changements de cette société et dans la redéfinition de son exotisme. Mais ceci est une autre histoire.

Bibliographie

Bateson, G., 1932, Social structure of the Iatmul people of the Sepik River, *Oceania.*, Vol. 2 : 245-291 et 401-453.

Bateson, G., 1936, (reed. 195), *Naven. A survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view*. Stanford (California), Stanford University Press. (Trad. française 1971: J. P. Latouche et N. Safouan, "La cérémonie du naven", Paris, éditions de Minuit).

Blanchard, P., G. Boëtsch et N. Jacomijn Snoep, 2011, *Exhibitions. L'invention du sauvage*, (Présentation de Lilian Thuram), Actes Sud/musée du quai Branly.

Coiffier, Ch., 1994, *L'écorce et la moelle du rotin (tshimbekuvu,kwiya kuvu), conception iatmul de l'univers (Papouasie)*, Thèse de Doctorat en anthropologie sociale et en ethnologie, Paris, E.H.E.S.S., 5 vol., 2275 p., (multigraph.).

Coiffier, Ch., 2001, *Le voyage de La Korrigane dans les mers du Sud*, Paris, Hazan/musée de l'Homme, MNHN.

Condominas, G., 1965, *L'exotique est quotidien, Sar Luk, Viêtnam central*, Coll. Terre Humaine, Civilisations et Sociétés, Paris, Ed. Plon.

Hauser-Schäublin, B., 1977, *Frauen in Kararau. Zur rolle der Frau bei den Iatmul am Mittelsepik, Papua New Guinea*, Band.18, Basel, Basler Beiträge zur Ethnologie.

Houseman, M. et C. Severi, 1994, *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, Fondation de la Maison des sciences de l'Homme/CNRS Ed. (1ère éd.)

Houseman, M. et C. Severi, 2009, *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, Edition de la Maison des sciences de l'Homme/CNRS Ed. (2ème éd.)

Mead, M., 1963, *Mœurs et sexualité en Océanie*, Traduit de l'américain par G. Chevassus, Paris, Plon.

Panoff, M., 1977, *Ethnologie : le deuxième souffle,* Paris, Petite bibliothèque Payot.

Silvermann, E. K., 2001, *Masculinity motherhood and mockery. Psychoanalyzing Culture and the iatmul naven Rite in New Guinea*, The University of Michigan press.

Stanek, M., 1983, *Sozialordnung und Mythik in Palimbeï. Bausteine zur ganzheitlichen Beschreibung einer Dorfgemeinschaft der Iatmul East Sepik Province, Papua New Guinea*, Band 23, Basel, Basler Beiträge zur Ethnologie.

Van Den Broek D'Obrenan, C., 1939, *Le voyage de la Korrigane*, préface de P. Valéry, Paris, Ed. Payot.

Wassmann, J., 1982, *Der Gesand an den Fliegenden Hund. Untersuchungen zu den totemistischen Gesängen end geheimen Namen des Dorfes Kandingei am Mittelsepik (Papua New Guinea) anhand der kirugu-Knotenschnüre,* Band 22, Basel, Basler Beiträge zur Ethnologie.

Wassmann, J., 1988, *Der Gesang an das Krokodil. Die rituellen Gesänge des Dorfes Kandingei an Land and Meer,Pflanzen und Tiere (Mittelsepik, Papua New Guinea),* Bd. 28, Basel, Basler Beiträge zur Ethnologie.

Weiss, F., 1981, *Kinder schildern ihren Alltag: Die Stellung des Kindes im ökonomischen System einer Dorfgemeinschaft in Papua New Guinea (Palimbeï, Iatmul, Mittelsepik),* Band.21, Basel, Basler Beiträge zur Ethnologie.

Chapitre 2

Thaïlande et Birmanie

De la négociation à la guerre
Climax écologiste et réalité socioculturelle : la transmission des savoirs et la régulation de l'information

Jacques IVANOFF, CNRS
UMR 7206, Éco-anthropologie et Ethnobiologie
Hommes, Natures et Sociétés, MNHN, Paris

Prolégomènes éthiques

La réalité, le chercheur et la société

Le développement de l'information, la multiplication des supports médiatiques, les innombrables possibilités de visiter, travailler comme volontaires d'ONG, ou employés d'organismes internationaux, chercheurs, journalistes, touristes curieux, tout cela a créé un foisonnement de littérature sur les ethnies des frontières difficiles à gérer. Le premier problème est donc celui de la sélection et de l'accès aux sources. Car même si l'ethnologue rigoureux va sur son terrain, fait son enquête dans la langue locale, connaît la littérature des « grands anciens » concernant son aire culturelle, il ne peut faire abstraction des données nouvelles. Ainsi il court de plus en plus à la recherche de cette littérature grisâtre (par opposition à la littérature « grise », rapports et autres documents que l'ethnologie produit et utilise) pour tenter de rester en contact avec le réel et la production de données, souvent factuelles. Du moins croit-il à cette quête qui ne fait que l'éloigner de son terrain car la production d'informations par les ONG, les missions internationales, les blogs, Internet, les journaux est

immense et réduit le temps « d'immersion ». Pourtant, des données semblent essentielles : politiques, règles, productions, nombres de personnes déplacées...

Le vrai problème est la fiabilité de ces données, trop souvent uniquement quantitatives, qui s'effectue selon des méthodes où la rapidité de l'action prime sur la connaissance de la société. Et cela pour des raisons de rentabilité, d'efficacité bureaucratique et surtout de possibilité de convertir les données en indicateurs. Il existe cependant des limites « politiques » et éthiques à ne pas dépasser. Prenons la question des migrations birmanes mises sur la table des organisations internationales après que le scandale des Rohingyas rejeté à la mer (Boutry et Ivanoff, 2009) ait braqué les projecteurs sur la région sud Thaïlande où nous travaillons. Plutôt que de lire n'importe qui sur les mouvements de population et par exemple la prostitution dans le sud qui lui est associé (compilation de données et terrain rapides) ou des chiffres irréalistes donnés par la police et quelques ONG inféodées au pouvoir (comme les missionnaires par exemple qui doivent « contenir » la vague birmane pour avoir le droit d'opérer) nous avons fait notre propre enquête. C'est ici que la liberté de recherche est précieuse. Il n'y a pas d'autres enjeux pour le chercheur que celui de sa réputation et la perte d'allocation des crédits par des organismes publics qui ne veulent pas voir les migrants sortir des cadres préconçus, mais les contenir dans les grilles analytiques produites par des ONG et agences internationales. Pourtant la réalité est la suivante. Il n'y a pas 1 million de Birman (500000 légaux et 500000 illégaux comme on l'affirmait officiellement en 2008-2009) ni même 1,5 comme le disent certaines ONG, il y en a 4 millions. Et ces Birmans ont des stratégies qui leur permettent de coloniser le sud de la Thaïlande. Un phénomène d'ailleurs connu et accepté: il n'y aurait pas de développement possible dans le sud sans ces Birmans.

Les migrations illégales, comme la corruption, sont connues, mais personne ne s'attaque au problème à part quelques ONG impuissantes et quelques agences nationales qui agissent comme des boucliers pour préserver l'image des pays victimes d'attaques internationales trop violentes. Il suffit de parler du problème pour le régler ce qui touche aux notions floues pour nous entre forme et fond en Asie du Sud-Est. Les journaux sont remplis de scandales et d'analyses concernant le népotisme, la corruption ; des commissions et comités sont créés sans cesse, mais il s'agit de régler le problème de façon pour nous superficielle. Le cas des Rohingyas[1] illustre bien ce propos. Quand la réalité explose ainsi derrière le fait divers (les Rohingyas jetés à la mer), personne n'est préparé à l'affronter, et de plus à supporter la vue des millions de Birmans vendus que cache ces activités médiatisées. Une fois révélée au grand public, comment gérer la situation ? Accuser les Rohingyas de terrorisme pour justifier leur traitement ? C'est fait. Mettre en avant le fait qu'ils représentent un problème interne à la Birmanie évite d'aborder la question d'un peuple sans identité et permet de détourner l'attention que l'on commence à porter aux millions de Birmans exploités dans les mines, les plantations et sur les bateaux. Les Rohingyas ont révélé la question birmane (de 1 million de migrants on est passé officiellement à 2,5 millions) mais, en même temps, a permis de la

[1] En 2009 des Rohingyas ont été rejetés à la mer par la marine thaïlandaise. En dépit des démentis, des commissions d'enquêtes se sont crées et ont révélé la véracité du problème que nous avons nous-mêmes observés (Boutry et Ivanoff, 2009). Mais ces centaines de Rohingyas, venus de Birmanie et parfois du Bengladesh où ils ont cherché refuge car ils ne sont pas reconnus en Birmanie étaient beaucoup plus que cela. Il s'agit de milliers de personnes qui cachaient un phénomène beaucoup plus préoccupant celui des millions de Birmans qui colonisaient le sud de la Thaïlande. Pour finir des commissions ont été créées, les Birmans ont accepté de reprendre les Rohingyas qui pouvaient justifier de leur nationalité et les quelques centaines de cas répertoriés ont pérmis de cacher la réalité de milliers d'autres Rohingyas mais surtout des millions de Birmans (Boutry et Ivanoff, 2009).

dissoudre dans des comités, des enquêtes fictives, de saisir l'Asean, bref, de cacher la réalité.

Alors que faire ? Il a fallu consacrer une étude entière et trouver les moyens de mener une étude « sérieuse »[2] . Mais la position de chercheur lui permet d'être plus franc et il devient après son enquête scientifique un interlocuteur valable pour les ONG et décideurs, pouvant dire ce que les officiels et acteurs sociaux ne peuvent pas ; nous avons été invité dans de nombreux séminaires et conférences internationales, où la langue de bois administrative ne permet pas de donner des chiffres réalistes sans heurter le discours officiel et les politiques mis en place (les ratios de travailleurs étrangers par rapport aux travailleurs locaux par exemple). Il en va de même pour la question des frontières et de ses ressources car ce sont les ONG qui depuis longtemps dominent le paysage de la recherche, notamment les missionnaires (surtout chez les Karen) et d'autres plus tournées vers l'agriculture de substitution luttant contre la culture d'opium. Il faut bien connaître leurs écrits puisque ces organisations s'attachent à produire des statistiques et des tendances dont l'ethnologue semble avoir besoin. Mais la question de la méthode de collecte de ces données reste posée et donc l'acceptabilité des résultats (Ferrari et Boutry, 2008).

Où donc se situe le problème bloquant l'accès aux véritables chiffres car en définitive chacun sait que la vérité est préférable que le balayage sur le tapis des problèmes. Bien sûr les ethnorégionalismes (Ivanoff, 2008 et 2010) veulent

[2] Remercions l'Observatoire des trafics illicites pour nous avoir soutenu dans cette démarche qui nous a permis de dire tout haut ce que tout le monde savait (Boutry et Ivanoff, 2009). Le directeur de l'IRASEC (Bangkok) de 2012 à 2016, quant à lui, n'a pas voulu accepter ces chiffres et ces travaux, sous prétexte de non « scientificité » (donc ce qui est scientifique est ce qui n'est pas dangereux), les études ont été supprimées, les crédits récupérés, les conventions détruites.

garder le mensonge car par exemple toute une main-d'œuvre illégale rapporte aux trafiquants et chaque tonne d'opium qui échappe au regard comptable de la communauté internationale est une victoire vers l'impunité pour les producteurs. Le travail des scientifiques ne va pas forcément se diriger vers une accusation. Nos travaux montrent que la Thaïlande a en définitive une formidable capacité d'intégration, un avantage historique sur ses voisins car elle permet au « consensus » (quelque peu malmené) de se construire. Certes tout n'est pas rose, loin de là, mais concernant les migrants illégaux par exemple, les accès aux soins sont limités mais l'éducation est autorisée, et la nationalisation des enfants nés sur le sol en cours… Bref, plutôt que de jouer sur les atouts naturels d'une population fière, profiteuse mais finalement ouverte et avec laquelle on peut faire des compromis, on a préféré le plus souvent « ne pas en parler », ce qui excluait l'ethnologue des cercles de décisions et cela pour des raisons nationalistes : on ne va dire que le territoire est colonisé par des Birmans, on ne peut dire que les Khmers font partie intégrante de la Thaïlande tout en restant Khmers quand le conflit s'intensifie avec le Cambodge. Il y a donc une question nationale de construction idéologique, une *thainess* (Ferrari et Hinshiranan, 2010) à respecter.

Outre cette littérature grisâtre, il faut compter sur celle des réfugiés politiques et des groupements politiquement actifs, avec les rapports et pamphlets des ONG écologistes, de plus en plus importants (aux yeux de l'Occident au moins). Le paradoxe est le suivant : on reconnaît que la naissance d'une société civile est nécessaire à la démocratie et on facilite l'action de certains mouvements tout en restant, au niveau national, fermement campé sur des certitudes dominées par la réalité des affaires, l'argent et les moyens pour se développer. Il n'y a pas de relations, ou alors très peu, entre les deux réalités.

Cependant l'Occident et ses chercheurs ont naturellement tendance à aller vers les ONG et groupements de la société civile dont ils se sentent proches (terrain, proximité avec les populations) dont ils en dépendent de plus en plus pour la reconnaissance de leurs travaux et l'accès aux sources. Un ethnologue qui participe avec une ONG a un projet de *community based research* n'a d'ethnologue que le nom car il supprime soi-disant la distance avec l'autre, mais en rétabli une autre pour lui en se mettant dans la dépendance d'une ethnicité reconstruite par l'extérieur pour les besoins d'un travail qui veut avoir un impact, une ethnicité qu'ils sont pourtant en charge de comprendre et de défendre. Comment reconnaître la légitimité des interlocuteurs des ONG qui ont besoin de leaders et de spécialistes pour faire passer leurs consignes ? Les Moken (qui sont les nomades marins de l'archipel Mergui) avaient des « chargés de relations extérieures », soit des personnes que considérées comme des leaders alors que la société les chargeait seulement d'amortir les contacts et protéger leur cœur ethnique (chamanes, rituels, déplacements…). Ces travaux de recherche, entre science sociale appliquée et recherche fondamentale, se basent donc sur des postulats militants qui décrètent par exemple la validité de certains savoir-faire utiles pour prouver aux autorités que les ethnies dont il est question ont leur place dans le pays. Elles essaient ainsi de donner aux responsables des mises en œuvre de politiques ethniques des modèles de développement (agricole, artisanat, tourisme…) que ceux-ci n'auront qu'à utiliser pour leur projet de développement. Car un gouvernement a besoin de modèles, de réalités tangibles pour développer des projets. Le résultat en Thaïlande aujourd'hui ce sont les créations des *community land* projets issus de la société civile, acceptés par la constitution de 1997 (depuis il y eut des Coups d'Etat et la classe dirigeante est revenu aux moyens traditionnels de gouverner, armé, royauté et respect de la *thainess* au détriment de la mondialisation) pour

régler les problèmes épineux de l'usage des terres. Mais en fait jusqu'à maintenant en Thaïlande il n'y a qu'une *community land* officielle. Sans compter une trentaine de projets en cours. Il est évident que cette goutte d'eau ne pourra régler tous les différends territoriaux qui opposent les ethnies dans leurs pratiques traditionnelles (essartage, collecte, chasse) aux parcs nationaux par exemple mais ce mouvement est certainement préférable aux évictions forcées de populations au profit de grandes compagnies étrangères (surtout chinoises) en Birmanie et au Cambodge. Mais en Thaïlande, on met trop l'emphase sur la synergie combattante des ONG et l'apparente bonne gouvernance du pays. On a ainsi une vue en trompe l'œil de la réalité. De plus les ONG sont obligées de maximiser la vision optimiste à propos des populations dont elles ont la charge pour la faire accepter par un centre qui les dédaigne. On romantise ainsi les minorités, on exacerbe la description à l'excès leurs pratiques comme étant de bonnes pratiques (il y a par exemple un projet à l'Unesco portant sur les bonnes pratiques). Voilà que l'essartage autrefois l'ennemi public numéro un de la forêt est devenu une pratique idéalisée du maintien de la biodiversité dont les minorités détiennent le secret. Ceci est en partie vrai, mais il n'en demeure pas moins qu'en 20 ans, on est passé d'un extrême à l'autre et qu'il n'est pas impossible que les positions changent à nouveau. De plus en enfermant les populations dans des climax entre la nature et la culture et en les modélisant dans des grilles classificatoires (« Homme de la mer », « Homme des montagnes »…) pour les gouvernements, on les emprisonne dans une histoire dont ils ne sont plus les maîtres. Il ne faut pas non plus oublier les sirènes de la science « dure » qui apporte des réponses définitives à des questions qui sont loin de l'être.

Mentionnons ici le danger de l'ethnobiologie. Les Moken ont une pupille qui se dilate et se rétracte en fonction de leurs plongées, adaptation darwinienne et de l'espèce nomade ; on les compare donc à des dauphins (proche de la nature, une espèce «emblématique » pour les « écologistes » du dimanche, ceux de la classe moyenne ou aisée), on les idéalise, comme on idéalise les pratiques des Karen (Pesses, 2010) qui « offrent la forêt au roi la sanctifiant et la préservant, des Montagnards, des essarteurs. Ce romantisme rappelle un exotisme néocolonial malsain et surtout qui évite de se pencher sur les vrais problèmes. Les Moken ont des « yeux de poissons » et s'adaptent à leur environnement, ce qui ravit tout le monde. Pourtant il est beaucoup plus intéressant de remarquer qu'aucun Moken n'est mort durant le tsunami grâce à un « savoir » traditionnel. Dans la même veine, les études ethnobiologiques essaient de rationaliser les routes migratoires et les origines communes sans y parvenir. Ces études ethnobiologiques basées sur des prélèvements sanguins se basent sur des méthodes douteuses. L'analyse des données est complexe et les ethnologues ont trop tendance à accepter ce que les sciences « dures » leur apporteraient. Nous avons déjà montré que l'ethnobiologie avait triomphalement annoncé ses résultats à propos des Mlabri (issu du groupe dominant lao) alors que nous-mêmes l'avions proclamé des années auparavant (Ivanoff 2003) par une simple recherche rapide de terrain et des sources. Il y a le mauvais choix de panel, l'oubli des facteurs culturels et de la volonté de s'adapter par exemple selon des contraintes politiques : les Urak Lawoi (nomades marins naviguant au sud de la Thaïlande dans l'archipel d'Adang et de Lippé à la frontière malaise) en apparence et selon les ethnobiologistes différents des Moken se sentent proches d'eux et veulent se rapprocher depuis que le pays a décidé qu'ils appartenaient à la même « communauté de nomades ».

Enfin, pour les ONG, il est impossible de prendre en compte la totalité des questions soulevées par les relations entre ethnies et centres : le nombre d'individus, fussent-ils réunis en communautés ou ethnofictions (Keyes, 2008), sont trop nombreux. On réduit alors la surface d'intervention en créant des commissions, en construisant des projets pilotes, en créant des plateformes de discussions, des panels, des *focus groups*, des mouvements *grass roots*… Mais, au final, on ne prendra en compte qu'une infime parcelle de tous ceux qui sont concernés par ces questions. Et il faut peut-être s'en réjouir car l'ethnicité et les relations entre les populations continuent effectivement à régler leur histoire sur le pas désordonné d'une mondialisation qu'elles ne perçoivent que selon leurs intérêts et dont ils n'ont aucun intérêt à comprendre dans sa globalité puisque personne ne peut leur dire où elle les conduira.

Flou des méthodes et quadrillage idéologique

Bref toute cette littérature grisâtre et notamment celle portant sur les populations des frontières rend l'analyse de plus en plus complexe pour le chercheur. Les situations décrites sont figées dans le temps et dans un climax idéalisé pour que les politiques puissent s'appuyer[3]. Mais cela suffit pour montrer une bonne volonté et satisfait aux exigences très superficielles en réalité des commissions d'évaluation internationale. C'est un pas dans la bonne direction, mais qui ne changera en rien le sort de tous les autres laissés pour compte.

[3] C'est-à-dire les utiliser selon leurs critères politiciens, la bonne gouvernance pour les Démocrates par exemple qui n'est qu'en fait un laisse faire économique généralisé mais où les gouvernants se protègent derrières des mesures phares et des commissions - droits de l'homme…, commissions d'enquêtes pour les Rohingyas…, pour au final ne prendre que quelques cas livrés en pâture aux médias et organismes internationaux, on parlera des 179 réfugiés rohyngas pris en charge pour les 30000 débarqués arrêtés et rejetés à la mer par exemple.

L’ethnologue qui autrefois étudiait sa communauté, dans son espace géographique, est devenu un archaïsme. La France, spécialiste de ces études (de par son histoire coloniale) a été décrié par ses détracteurs Américains pour la plupart. Le premier directeur de l’IRSEA, américain de naissance, en 1993 a compté les monographies à la française et observé que les travaux Anglo-Saxons, courts et ciblés, bénéficiait d’une meilleur couverture médiatique, étaient mieux diffusés, plus « rentable » (dans les calculs de nombre de citations des travaux, un outil aujourd’hui qui permet de classer les chercher, la bibliométrie est devenu l’instrument de base pour tous les décideurs de la recherche. Pour ce directeur, la recherche française était un archaïsme qu’il fallait transformer, alors qu’il a lui même fait sa carrière avec cet archaïsme (long terrain, apprentissage de la langue… Et pourtant ce sont ces même travaux monographiques qui ont permis la fin des discussions sur l’essartage, les comparaisons sur le long terme (voir par exemple Guérin *et. al*, 2002) Bref, les monographies ont permis l’élaboration des théories car sans elles il n’y aurait pas eu assez de données.

De toutes les façons les chercheurs sont obligés de subir la loi des paramétrages idéologiques des ONG et de la bonne gouvernance (qui veut laisser aux autres le soin de décider de l’avenir des ethnies et donc ne pas intervenir… Aux noms de critères cependant définis par l’Occident… un paradoxe qu’on passe sous silence) il est de plus en plus difficile de s’attacher à ce genre de recherche. Il faut vivre avec son temps, c’est-à-dire être « utile ». Les anthropologues étaient reconnus autrefois pour donner des moyens aux colonisateurs d’identifier les fonctions et les personnes importantes afin de mieux les dominer (selon les communistes chinois par exemple). Cet aspect de l’anthropologie semble être aujourd’hui encore à la mode car que demande un

gouvernement ou un projet de développement sinon d'identifier les freins culturels ou les personnes qui permettront d'imposer le projet ?

Cela veut dire pour les ethnologues travailler pour la production de données nécessitées par les ONG, chiffrées et utilisées dans la construction des modèles déterminés à expliquer les relations dynamiques d'une société dans un monde en changement. La transformation des modes de transmission des savoirs par exemple, l'importance donnée aux femmes, les nouvelles relations avec un monde naturel idéalisé, les soins traditionnels inscrits dans une cosmologie soi disant utiles aux médecins. Il y a certes une nécessité pour les chercheurs d'offrir ses données à celui qui se doit d'agir. Si le médecin veut connaître l'univers mental du patient c'est beaucoup et le chercheur doit lui offrir ses données pour expliquer que les médicaments soignent les conséquences mais pas les causes par exemple, et que la force d'un médicament réside dans sa rapidité d'action, que la gestion du temps n'est pas la même… Il y a donc effectivement des protocoles à mettre en place. Mais c'est souvent l'inverse qui se produit. Sur des accords personnels et pour répondre à des projets de recherche internationaux, on associe les sciences sociales aux projets de développement ou « d'action » humanitaire, l'ethnologue étant le complice en charge de trouver les cibles, comme il est le complice des marchands d'art en attestant de l'authenticité des objets « ethniques ». Il a ainsi la trompeuse impression de devenir utile, car beaucoup d'entre nous veulent une reconnaissance sociale (et donc les moyens qui vont avec). On conseillait autrefois, dans les années 1970-1990, aux ethnologues d'aller chercher l'argent là où il était, dans les projets de développement, d'accompagner ceux-ci pour avoir les moyens de réaliser leurs recherches. Progressivement, les chercheurs se sont sentis « valorisés » et ont commencé à croire à l'efficacité de leurs

méthodes et travaux. Dès lors sont restés les “traditionalistes » qui estiment que toute association avec le développement est en grande partie néfaste (méthode quantitative et questionnaires, résultats aléatoires et basés sur des enquêtes pré-établies, pertes de données par la multiplication des sujets et mélange de l’action et de la recherche fondamentale…) et ceux qui pensent au contraire agir pour le bien des autres avec leur savoir. Aucun des deux partis n’est réaliste car toute réalité est mouvante et chaque projet spécifique. Mais cette alliance des chercheurs et des ONG ou projets de développement donnent des résultats tangibles qui parlent en défaveur de leur action car l’impact sur les minorités est catastrophique : analyse trans-ethnique sans fondement et sans aucune contenu scientifique, simple mot pour unir ce qui ne peut être décrit par manque de temps, revitalisation ethnique à travers le christianisme, dissection des groupes en communautés idéalisées pour implémenter des projets de développement… et surtout une nouvelle gestion de la nature. On essaie d’associer la gestion de la nature aux pratiques traditionnelles pour définir un modèle que les autorités accepteraient. Ainsi il faudrait que les minorités participent à l’exploitation, mais aussi à l’entretien de leur environnement, selon certaines normes évaluées et décrites par les ONG et les chercheurs[4], en créant des modèles et des climax intangibles qui ne sont pas réalistes. Car les populations ont toujours géré leur patrimoine et leurs ressources selon leurs intérêts sans qu’il soit besoin de leur dire comment faire (Ferrari *et. al.,* 2006). C’est même une insulte pour eux de leur reconnaître des savoir-faire utiles par

[4] En Thaïlande on a créé des zones réserves où les “communautés” peuvent exploiter les ressources mais doivent aussi s’occuper d’un espace donné. On a catalogue et cartographié ces zones sans tenir compte de la nécessaire souplesse qu’une gestion intégrée socialement dans un espace géographique a besoin de souplesse. Il s’agissait de freiner la toute puissance des parcs nationaux. Mais en libérant certains territoires pour les donner aux communautés on permet l’implantation d’une idéologie de bonne gouvernance qui est contreproductive, du point de vue légitime de ceux qui y travaillaient depuis des générations.

les autres (nous) car ils ont de tout temps préservé ce que nous détruisions (les Moklen en redonnant vie aux terres détruite par l'exploitation de l'étain, les Montagnards avec leur connaissance de la forêt et de l'essartage, les autres nomades qui alternaient les ressources entre villages pour la préserver et lui donner le temps de se reconstituer (Ivanoff, Hinshiranan *et. al*, 2006). Et *quid* des autres savoir faire (la chasse aux têtes, la chasse à la tortue, la culture du pavot) ? On pose donc des normes pour l'exploitation des ressources, là où les populations des frontières qui nous intéressent n'ont pas de limites autre que celle de leur ethnicité et qu'eux seuls pouvaient définir, notamment à travers leur mode de production et utilisation du territoire. Les peuples redéfinissent leur ethnicité en utilisant la frontière comme un atout (voir a livraison de la revue Moussons, 2011). La culture de l'opium peut ou peut ne pas être favorable au développement de relations interethniques productives, les intermariages peuvent ou ne pas être utiles dans des stratégies d'adaptation… mais il n'en reste pas moins des pratiques « ethniques » qui permettent la pérennité de la société (exogamie culturelle généralisée (Boutry et Ivanoff, 2008) pour les Moken, culture de l'opium et trafic aux frontières pour les peuples de ceinture ethnique de la frontière birmanes, Shan, Kachin…). Personne ne peut parler à leur place et proposer de tels choix. On peut toutefois admettre que la réalité de la globalisation va rattraper les populations des frontières et tenter de minimiser l'impact de leurs « mauvaises pratiques » pour faciliter leur intégration nationale. Pourtant on peut toujours améliorer les relations entre centres et périphéries avec des discours simples : une ethnie, ça peut rapporter, c'est une plus value pour le tourisme. Il ne s'agit que d'une opération marketing (en fait cela ne touchera qu'un nombre infime de villages ou performances « modèles » qui retournerait à leurs pratiques, bonnes ou mauvaises). Mais il ne faut pas en faire la panacée, comme l'a fait l'Institut de

recherche tribal (Tribal Research Institute: TRI) de Chiangmai en Thaïlande ou les Birmans avec le Selung Festival[5]. Il s'agit d'un discours chargé d'intégrer deux niveaux de réalité, un discours avec certaines retombées économiques et une capacité d'interagir pour deux peuples qui doivent essayer de briser les confinements, notamment cosmologiques concernant la terre et sa propriété symbolique (Ferrari, 2008), pour accepter l'autre. L'ouverture au tourisme et donc l'afflux de cash peut être une « bonne norme » car on ne touche pas au fond et chacun peut continuer sa quête, ethnique pour les minorités et d'argent pour les dominants. Mais ensuite il faut laisser les gens agir et interagir avec le moins d'inférence possible de l'Etat sinon les règles ne fonctionneront pas en dynamique et ne seront pas acceptées, car les décisions auront été prises sans eux. Car si les Moken prisonniers des parcs nationaux pendant 20 ans ont recouvré une relative liberté, le modèle de gouvernance de la protection de la nature a fait des dommages. On a mis les Moken en prison pour qu'ils cessent de couper les plantes, puis on leur a fait abattre des arbres pour les parcs, enfin et poussé par un modèle d'intégration libéral, on les a salarié ; embaucher des Moken dans un parc national avec un salaire d'ouvrier en les sédentarisant car cela revient à les condamner à la pauvreté et l'alcoolisme, la drogue… De même on ne peut pas « donner » les Mlabri aux missionnaires pour les protéger, c'est les condamner à disparaître. On s'aperçoit, 20ans après, que les Moken se sont adaptés au Parc national (dont on voulait les chasser), qu'ils promènent les touristes (ce qu'on leur avait interdit) et exploitent ses ressources pendant la période de fermeture. Les bateaux ont disparu, mais l'équilibre est revenu. Les Mlabri, qui avaient déjà disparu en 1992, sont

[5] Le Selung Festival (Selung étant le mot birmans désignant les Moken a été organisé pour attire les touristes et fut un échec complet car le pays n'était absolument pas préparé. Par contre l'armée a obligé les Moken à accomplir des rituels dans des périodes néfastes, a choisi ce qu'il y avait selon elle de meilleur dans les sous-groupes… le traumatisme a été fort.

soudain devenus le sujet d'études de Master et de thèse de doctorat avec des villages ou groupes de Mlabri de 500 personnes et plus. Les Khmers de Poipet qui viennent travailler par centaines de milliers en Thaïlande, se sentent chez eux, et sont en fait sur leur territoire, d'où s'en suit une bataille cosmologique et mythologique pour la domination du territoire, un rhizome khmer (Lejard 2011) et une impossibilité pour les Thaïlandais de dominer. Les résiliences sont toujours à l'œuvre et le temps ethnique n'est pas le notre, les grands équilibres ethniques n'ont donc fondamentalement pas bougés. Quand nous voyons disparaître un peuple, celui-ci se replie et est simplement en attente (les Moken de Birmanie entre 1999 et 2016).

On ne doit pas laisser les ONG environnementalistes gérer les questions de territoires karen ou autre populations des frontières car leur temps n'est pas le même et leurs obligations de rentabilité sont différents. Ce serait les obliger à formater un modèle de société à un moment de leur histoire et le bloquer dans un climax (les Moken et leurs bateaux échancrés par exemple vivant sur des îles de résidence et dispersé en flottille exogames alors qu'ils se sont reconstitués avec les Birmans en pêcheurs, leurs bateaux ont disparus, mais pas leur ethnicité) donc tuer sa dynamique adaptative au cœur de l'ethnicité. Il ne faut pas donner aux missionnaires l'éducation des Birmans (ce qui s'est passé à Ranong dans la ville frontière qui les accueille) sinon la Thaïlande ne pourra plus jamais avoir accès aux informations correctes. Tous les exemples que nous venons de donner parlent d'eux-mêmes car tous les peuples et groupes sociaux mentionnés ont résisté et se sont même développés à l'intérieur des nouveaux cadres qu'on leur impose : les Moken renégocient une alliance et une mobilité avec le sud, les Birmans ont conquis les provinces frontalières, la démographie mlabri semble augmenter… L'identité de Karen est profondément liée à son

territoire d'expression et aux rituels qui lui sont liés. Aucun des peuples christianisés, ou même islamisés comme les Malais du sud de la Thaïlande (Ivanoff, 2010), n'a perdu son lien sacré avec son territoire. Les peuples des frontières sont les gardiens des liens rituels et sacrés des territoires au-delà des découpages frontaliers et rappellent en cela les territoires sacrés réunis au-delà des frontières dans le monde himalayen. Il semble bien que le rôle fondamental que les peuples de frontières jouent soit plus important qu'une improbable conversion générale et systématique à des croyances, qui, à l'image de l'islam avec La Mecque et la communauté des croyants, transcenderait le territoire et les ressources qui les font vivre. Les chercheurs qui approuvent la formation d'une ethnicité supra frontalière à travers des réseaux religieux ou de communication développent l'idée que les pèlerinages ou les échanges intellectuels transfrontaliers favorisent une communauté transcendant les frontières, ce qui est une illusion. C'est bien l'inverse qui se passe. Les territoires religieux éclatés sur plusieurs frontières relèvent d'une autre cartographie mentale transcendant les frontières. Il faut donc séparer les croyances locales qui sacralisent le territoire, même si celui-ci est éclaté sur plusieurs pays, et la vision chrétienne qui voudrait construire une communauté dépassant les frontières tout en utilisant ces zones, apparemment de non-droit, pour leur bénéfice.

L'ethnologue doit pourtant participer aux projets d'intégration nationale, même contre son gré. Soit il parle en essayant de protéger les intérêts de « sa » société soit il la jette en pâture aux ONG et autres entités autoproclamés « porte-parole ». Pourtant il n'est pas évident que l'ethnologue soit un avantage, voulant trop défendre ce qu'il considère important quand les populations qu'ils étudient savent très bien jouer avec les discours allogènes. Les Moken

voulaient rester en Thaïlande dans les parcs, je ne le voulais pas. Mais j'étais leur porte-parole. Je n'ai pas parlé de pêche à la bombe, de chasse aux tortues, d'abattre des essences rares, ni même des attaques à coups de barres de fer sur les coraux. Ces « mauvaises pratiques » sont en fait dépendantes d'un mode de vie nomade qui permet (comme idéalement l'essartage) la régénérescence de ces destructions. Ainsi (et pour schématiser) un bateau dure 30 ans, temps nécessaire pour l'arbre abattu de repousser (argument qui a permis aux Moken de rester dans le parc national). C'est le même modèle que propose les « bons essarteurs » à la société dominante qui envahit leur espace avec ses cohortes d'ONG en pionniers du développement : grâce à l'essartage, la nature est protégée on la gère correctement en lui permettant de repousser… Pourtant il ne s'agit pas d'un climax entre l'homme et la nature (qui permet de développer une image romantique de « bons sauvages » en harmonie avec la nature), ni même d'une règle d'exploitation fixe. La collecte des fonds marins tout autant que l'essartage sont des pratiques qui peuvent détruire aussi bien « qu'entretenir » la faune et la flore. Ainsi les fonds marins ont été nettoyés ces dernières années depuis l'arrivée des compresseurs et il a fallu s'adapter à de nouvelles pratiques, donc surenchérir et détruire. Mais la concurrence était trop dure et les Moken se sont tournés vers d'autres sources de collectes. Aucune population, aussi intégrée soit-elle dans son environnement, n'est écologique à 100% puisqu'elles sont essentiellement opportunistes ; elles servent de modèles caricaturaux pour les écologistes et les ONG qui profitent de leur petit nombre et visibilité sans danger politiquement pour développer des thèmes qui leur permettront d'engranger des sommes d'argent importantes. Seul le rapport de force décide du droit à l'accès et à la destruction des ressources. Mais de même que les pays émergents critiquent la volonté des pays riches de limiter leurs coupes de bois au nom de l'environnement alors que ce sont ces mêmes

pays occidentaux qui ont lancé le mouvement on ne peut tenir rigueur aux sociétés minoritaires de tenter pendant certains moments de leur histoire de profiter comme les autres de l'environnement d'une manière peu à même de plaire aux écologistes et promoteurs de la bonne gouvernance.

C'est alors qu'apparaît la réalité ethnique, celle qui permet ou non l'adaptation. Celle-ci ne peut être décrété par aucune puissance, ONG, pays, car rien au monde ne sauvera une population si elle a décidé de disparaître. De même aucun projet de ne la détruira si elle a décidé de résister. Les Mlabri et les Moken, donnés perdants (en voie de disparition ou d'intégration) sont toujours là, et même en croissance démographique. C'est dire que le travail sur l'ethnicité aux frontières qui permet la confrontation de modèle de gouvernance et d'adaptation aux populations est intéressant et nécessaire.

Religion et simplification binaire des recherches en sciences sociales

Le discours en sciences sociales devrait être séculier par nature et pourtant combien de tentatives existent-il pour y faire entrer un ordre plus religieux ? Le travail avec les Ong permet d'infiltrer les sciences sociales et donc d'ajouter la religion comme une composante acceptable de la réflexion. Doit-on refuser une analyse parce qu'elle émane d'un pratiquant convaincu qui voit la beauté de l'ethnicité karen dans les cérémonies de conversion collectives ? Doit-on se limiter à accepter le travail linguistique de nos prédécesseurs ? Même ce travail, je le réfute car il est basé sur des traductions de notions intraduisibles sans nuance comme celle de dieu, comme par exemple le *thida* des Moken (Ivanoff, 2004). Les linguistes chrétiens karen ont divisé l'archipel en tranches linguistiques ethniques (selon moi il s'agit de dialectes) et ont surtout réutilisé

le matériel offert à leur profit, caché les informations[6] On ne peut accepter la moindre menace de non-sécularisation dans les sciences sociales.

Mais cette tradition a aussi permis des classifications dont nous peinons sortir, la différence entre religion et magie par exemple, prière et idolâtrie… toutes ces classifications issues du monde binaire durkheimien. La modernité opposée à la tradition et les classifications « duales » (pour ne pas dire binaires) que la pensée « scientifique » occidentale a mené pendant un siècle, nous empêche de voir les réalités différentes qui sont au-delà de nos capacités intellectuelles rationnelles. Car en Asie elles ne s'opposent pas, même pas sur un plan politique ou de construction sémantique nécessaire à l'élaboration d'un objet scientifique. Les recherches menées par les missionnaires ou par les pratiquants qui mêlent leur foi à leur recherche (mais que l'on se doit de respecter au nom de normes qui veulent que le respect d'autrui commence par celui de nos voisins avant de pouvoir respecter « l'autre ») mais ne peuvent être validé car elles s'appuient sur cette dichotomie entre modernité et tradition, entre profane et sacré que la sociologie puis l'ethnologie ont mis en avant et que nous peinons à faire disparaître. La classification binaire est plus simple, mais ne permet de saisir la nuance qu'impose des pensées asiatiques que le mélange des temps, des réalités et des niveaux de perceptions, ou la force équivalente d'un signifiant et d'un signifié ne perturbe pas. Même si les missionnaires et les travaux des pratiquants en ethnologie peuvent être de qualité, ils imposent cependant une norme relative celle du but de la recherche et le but donne à la

[6] Les missionnaires de Phuket installés à Rawai par exemple ont caché les textes oraux qu'ils collectaient en Birmanie grâce à leurs réseaux. Ils ont ensuite nié la présence des Moken dans le village de Rawai sur l'île de Phuket, lieu historique de rencontres nomades et de séparations, ils ont attaqué les idées que la société moken basait sa structure mobile sur un mythe, alors qu'eux-mêmes obligeaient les gens à croire en leur mythe religieux traduit dans une langue reconstruite de toutes pièces, Pour la violence missionnaire, voir : Ferrari (2009).

recherche une direction, même inconsciente aux travaux, au même titre d'ailleurs que celle de « l'exotisme » qui permet de se différencier de l'autre pour mieux le comprendre. Mais cet éloignement de l'autre nécessaire est contraire à la construction d'une communauté supérieure, celle induite par la volonté de christianiser et donc d'englober dans de nouveaux paradigmes les recherches sur les ethnicités devenues relatives. Relatives mais inscrites dans la modernité car elles utilisent les mêmes outils que les penseurs modernes, imaginant que les nouveaux outils de communications et de transports peuvent faciliter la prise de conscience ethnique et donner ainsi corps à des revendications dans un système qu'ils ont eux-mêmes construit pour leur confort intellectuel. Il est plus simple de penser la religion comme un nouveau moyen d'affirmer une identité karen menacée que de chercher pourquoi cette identité est mise en doute. Il est plus simple de vouloir aider les populations qui se heurtent à l'Etat forcément acculturateur que de les comprendre dans leur historicité quelle que soit celle-ci. La non-intervention dans les affaires ethniques et historiques n'est-elle pas au centre du projet ethnologique ?

Les frontières en Asie du Sud-Est : un monde de richesse infinies

Quelques exemples tout d'abord pour donner une idée de l'importance économique des frontières en Asie du Sud-Est : 101 milliards de Bath pour les commerce transfrontalier entre la Laos et la Thaïlande, 39 milliards pour le seul point d'entrée de Rong Klua/Poipet (Ivanoff et Lejard, 2011[7]) à la frontière khméro/thaïlandaise, 4 millions de travailleurs birmans en Thaïlande,

[7] La traversée de monde. Voir : *L'espace politique*, 2011.

dont 142000 illégaux par an (Boutry et Ivanoff, 2009 : 12), 100.000 travailleurs khmers venant chaque jour à Poipet. Evidemment, il faut au moins doubler les chiffres de l'argent généré par le trafic des frontières car il y a le trafic illicite[8]. Voilà donc des frontières riches et colonisées par des travailleurs étrangers plus ou moins légaux. Toute mobilité (légale ou illégale) d'un coté ou de l'autre d'une frontière génère du bénéfice. Il s'agit donc pour le centre de ne pas perdre cette manne et pour les habitants des frontières de ne pas perdre le contrôle des taxes prélevées sur les passages : de ces nécessités naissent les guerres (l'attaque du 17 novembre 2010 par exemple par l'armée birmane pour récupérer les points de passages tenus par les Karen, cf. *infra*). Deuxième constatation : les querelles frontalières n'empêchent jamais l'activité commerciale transfrontalière. Ainsi, durant la montée en puissance de la crise de Preah Vihear entre le Cambodge et la Thaïlande, les deux pays signaient un accord officiel (de type MoU) permettant à 1000 chalutiers de travailler dans les eaux khmères et donc à employer des dizaines de milliers de travailleurs et des échanges plus ou moins licites.

Au-delà des relations bilatérales entre pays, la région dans son ensemble se développe et tente de gagner le pari de l'enrichissement et du développement par l'acceptation de la globalisation via l'ouverture des frontières, tout en se heurtant à des questions de territoires qui ne lui permettent pas de mener jusqu'au bout ses projets. D'un côté, l'Asie du Sud-Est créé des corridors, réalise des ports en eaux profondes en Birmanie pour le bénéfice de la Thaïlande, créé des commissions régionales (GMS…) et donc se veut une région unie et ouverte. La réalité est pourtant beaucoup plus brutale : développement d'une migration illégale, de circuits de distribution pour la

[8] Boutry et Ivanoff (2009).

drogue et le blanchiment d'argent, création de brigades des frontières en Birmanie qui oblige les minorités qui contrôlent à se fondre dans l'armée et donc conflits, autres disputes frontalières entre la Thaïlande et le Cambodge, la Birmanie et la Chine, le Vietnam et le Cambodge, populations des frontières qui ne permettent pas un contrôle des "lignes" illusoires de démarcation et concepts de multivassalité qui brouillent les délimitation territoriales, sans compter les relations symboliques liant les populations aux territoires de chaque côté de la frontière… L'Asie du Sud-Est veut aller vite mais elle accélère des processus historiques sans prendre en compte les résiliences culturelles et sociales et donc favorise les crises économiques (la globalisation a facilité les crises asiatiques par exemple en liant les monnaies entre elle (Vienne, 2011), culturelles (Karen et Birmans, nomades et sédentaires, Malais et Thaïlandais…) et sociohistoriques (Preah Vihear au Cambodge…).

Nous ne prendrons ici en compte que l'Asie du Sud-Est représenté par l'Asean et ses avatars régionaux et globalisants, Asean + trois et autres associations destinées à ancrer l'Asie du Sud-Est dans l'Asie en general, l'Asean restant un instrument difficile à manier tant les différences entre pays sont grandes. L'Asean met d'ailleurs en exergue les tensions potentielles et les dangers de la region en évitant soigneusement de les résoudre. Pourtant la région surmonte les crises sociales (Jaunes et Rouges en Asie), économiques (1997 et 2008), créé des commissions pour dénoncer les abus (Droits de l'Hommes et commission pour les Rohingyas…), invente des projets de développement pour les « défavorisés », développe des associations régionales (Bimec, quadrilatères ou triangles de développement…), accumule en créant des réserves d'argent en cas de besoin, permet des mécanismes facilitant les échanges. Elle devient globale à travers une série de propositions élargissant la

communauté sud-est asiatique à l'Asie. Pourtant les objectifs à atteindre annoncés sont-ils si évidents que cela? L'Asie du Sud-Est est-elle vraiment prête à une entrée sur le marché global du monde ? Si nous nous approchons plus près de la carte de la region nous voyons de nombreux "points rouges", autant de conflits larvés ou ouverts. Et ces conflits sont le plus souvent situés aux frontières. Première remarque : il semble donc que la région n'ait pas encore réussi à intégrer la notion westphalienne de territoire et de nation et ne soit donc pas encore prête pour l'ouverture d'un grand marché global. Comment conquérir le monde et ses flux si l'on ne contrôle pas ses frontières ?

Penchons-nous sur les frontières. De quoi s'agit-il ? D'argent et de pouvoir, essentiellement. Les frontières sont d'abord aujourd'hui des générateurs d'argent considerable et des hors lieux où tout est permis (l'exemple des casinos aux frontières de la Thaïlande est éclairant). Depuis que le général Chatchai le premier Premier ministre thaïlandais élu a declaré à la fin des années 1980 vouloir transformer les champs de batailles en champs de commerces l'Asie du Sud-Est et la Thaïlande se sentent invincibles, chargées d'un "destin". Ces frontières qui s'ouvraient pour le plus grand bonheur du libéralisme faisaient penser à la marche pour la construction de l'Union européenne, et prouvait que la démocratie était un bon modèle politique puisqu'il permettait de s'enrichir et de se développer. Mais est-ce vraiment le cas ? Le développement doit être remis en question (cf. Ferrari…) et Chatchai a été renversé par les militaires qui sont repartis puis revenus, comme toujours « pour la dernière fois ». L'ouverture des frontières, l'élargissement du "*geo body*" pour reprendre l'expression de Thongchai Winichakul (1994), a permis l'expression des crises politiques en Thaïlande qui sont profondes et basées sur des réalités culturelles que l'on oublie toujours trop vite car les différentes

parties de ce corps national ont pu se voir les unes par rapport aux autres, faisant ainsi sauter le modèle thaïlandais largement basé sur le consensus et sur l'oppression des masses et l'intoxication idéologique et nationaliste.

Un pays ne peut donc aller plus vite que sa réalité sociale ne le lui permet, de la même manière que le développement ne résout pas toutes les crises, à l'instar du sud de la Thaïlande qui ne cesse de voir arriver des projets de développement pour "régler" la question de la rébellion sans succès (Ivanoff, 2010), ou mettre sous le tapis les problèmes (les droits de l'homme en Birmanie par exemple). On ne peut toujours revendiquer le consensus et la non-ingérence comme le font la Thaïlande et l'Asean pour justifier les massacres, les ethnocides, les catastrophes humanitaires et naturelles (Boutry et Ferrari 2008).

Frontières imaginées et réelles: des territoires de négociation

La complexité de la présence, de la pratique, de l'idéologie et des stratégies développées par les « populations des frontières » (voir les deux revues : *Transcontinentales* 2010 et *Moussons* 2010) est beaucoup trop importante pour prétendre en définir tous les contours. Nous considérerons dans cet article les discours portant sur la gestion, la compétition, le partage et l'appropriation des ressources (qu'elles soient en nature ou en liquidités) aux frontières en privilégiant la frontière birmano-thaïlandaise (et les groupes ethniques, Karen, Moken, Shan notamment sans oublier le segment important des migrants

birmans[9]) et la frontière khméro-thaïlandaise, où Khmers, Thaï, Kui khmérophones et plus largement Isan (gens du Nord-Est) se partagent un territoire fluctuant, ce que les derniers événements au temple de Preah Vihear démontrent amplement. Ces frontières ne sont pas fixées, sinon dans les fantasmes des cartographes occidentaux, de quelques géographes et surtout des gouvernants qui utilisent le nationalisme territorial comme moyen de construire une idéologie nationale. Ces frontières sont souples et obéissent à des règles ancestrales, propres aux « zones tampons », ou couloirs et s'organisent selon le principe de la multivassalité, permettant toute une série d'échanges, de revendications, de démonstrations identitaires, de pressions, de rapports de force. Bref elles sont un territoire de négociation où se dessinent les contours réels et imaginés des nations tout autant que celles des populations qui y demeurent.

La question de l'appropriation des ressources et de la position des ethnies sur des territoires particuliers, excentrés et aujourd'hui aux marges est un sujet de recherche ancien en anthropologie. La compétition pour les ressources, que mentionne Horstmann (2002) pour les sociétés étatiques - et avant lui de nombreux auteurs américains pour les ethnies minoritaires (Rambo et Hutterer, 1988)[10] - n'est qu'un avatar des relations nomades et sédentaires existantes sur

[9] La fluidité des rapports interethniques et les partages rituels des territoires ont favorisé les migrations transfrontalières et illégales permettant la fluidité de l'ethnicité et offrant aux populations une possibilité de tisser des relations interethniques de manière « naturelle », c'est-à-dire sans intervention de l'État. L'exemple des pêcheurs birmans du sud de la Thaïlande est un cas d'étude (Boutry et Ivanoff, 2008).

[10] Ce modèle a évolué: "For instance, the most recent studies show that Negritos, went into the forest only after they had acquired at least seasonal access to cultivated foods (Headland and Reid, see also Headland 1987; Peterson 1978; Peterson and Peterson 1977). Until then, Headland (1987) maintains, they probably occupied only the margins of the rainforest, the coastal zone and more open areas of monsoon forest and parklands. From this, Headland and Reid (1989:47) propose that

les marges. Mais aujourd'hui les chercheurs se basent sur la vision libérale et même « commerciale » des anthropologues américains qui ne voyaient (en schématisant) dans l'acquisition des ressources qu'un moyen pour le commerce international de répondre au problème d'approvisionnement ; les différentiations sociales et ethniques répondaient à ce besoin (certains Orang Asli - Homme des Origines - de Malaisie[11] par exemple, les Moken, les Mlabri…). Or il s'agit bien plus d'un choix des populations, mais sans pour autant oublier les pressions facilitant la séparation d'avec un groupe plus important - guerre, surpopulation, mouvement millénariste[12]… créant des segments issus de groupes sociaux majoritaires qui « s'ethnicisent » (Boutry et Ivanoff, 2008). Ces besoins créés par les débuts de la mondialisation de la deuxième moitié du XXe siècle mettaient à mal les choix des populations, par exemple celui de ne pas lutter ou au contraire de lutter. Les nomades d'Asie du Sud-Est sont presque tous non-violents et c'est une condition de leur survie alors que la lutte des minorités ethniques birmanes est bien connue. Les ethnies séparées qui prennent les armes sont soient manipulées (les peuples autochtones, généralement dénommés Montagnards, américanisés pendant la guerre au Vietnam par exemple), soit instrumentalisées (Karen et Malais du Sud de la Thaïlande) mais elles peuvent aussi irriguer différents segments sociaux et ethniques offrant alors un panel de potentialités (comme l'apparition de Moken « traditionnalistes » en Thaïlande et de Moken « millénaristes » de Birmanie). La véritable classification est celle du choix de la lutte pour l'appropriation des territoires devenus des enjeux économiques importants

---

the symbiotic relationship we find today between tropical forest hunter-gatherers and farmers evolved long ago as an adaptive strategy for exploiting the tropical forest" (Ivanoff, 2008).

[11] Par Malaisie nous entendons la Malaysia actuelle et Singapour.

[12] Sur cette question du millénarisme voir Keyes: "…Where ritualized movements inescapably addressed historical forces, they were dubbed "millenarian" and explained as the disjunctive outcome of disintegrating traditional worlds". (2008: 313).

depuis que les pays de l'Asie du Sud-Est veulent ouvrir les frontières au commerce et que l'Asean prévoit une AEC pour 2015. La région avance vite en utilisant toutes ses ressources et un discours libéral pour lui donner une identité pesant dans les équations politico-économiques de la planète. Mais ce faisant elle oublie les règles qui ont présidé pendant des siècles à la gestion des ressources, et des peuples des frontières. Cet oubli est basé sur la pensée que la région a réussi à intégrer tous les chocs historiques et commerciaux sans remettre en cause ses « fondamentaux », ces valeurs asiatiques que l'Asean défendait, il y a quelques années encore, et qui permettaient ainsi de faire entrer des pays troublés comme le Cambodge ou la Birmanie dans l'association. Ces valeurs sud-est asiatiques, entre gouvernance occidentale et régime autoritaire style Pékin, comprennent implicitement que chaque pays règle ses problèmes à sa manière et que les questions frontalières sont des relations bilatérales basées sur une histoire qui doit prendre en compte la multivassalité, le système mandala et les fluidités régionales. La limite du rêve libéral d'une communauté économique d'intérêt semble atteinte puisque le développement forcené de la région envahie de figures géométriques issues des penseurs du développement (quadrilatères ou triangles de développement, corridors…), de nouveaux programmes, associations ou organisations (Asean+3, Bimec, IM GT, GMS…) ne permet pas de régler de simples problèmes frontaliers présents dans toute la région. Ces questions de frontières sont le révélateur de l'incapacité de la région à entrer dans une communauté, type Union européenne, car elle n'a pas réglé ses conflits internes, ses contradictions et le consensus asiatique propre à l'Asean a empêché nombre de discussions de fond d'apparaître. La crise des Chemises Rouges et des Chemises Jaunes en est le plus flagrant exemple (Ivanoff, 2010). Et ce n'est pas un hasard si cette question de la « fracture sociale » apparente entre une

élite de « vrai Thaïlandais » construisant une catégorie de Thaïlandais « autres » est devenu un combat de classe, puis une lutte pour l'identité de chacun, celle-ci n'ayant jamais été définie nationalement autrement qu'à travers la propagande (la *thainess* par exemple, cf. Ferrari et Hinshiranan, 2010) ou la force (coups d'Etat et imposition de normes par les dictateurs) et les politiques affirmatives (élimination des communistes, des réactionnaires, stigmatisation des Vietnamiens au Cambodge, des Chinois en Indonésie, transferts de populations, déplacement forcés…). Et ce n'est pas un hasard non plus si ce conflit est en train de dégénérer en lutte pour le contrôle d'un territoire national que l'on veut « sacraliser » alors qu'il a été construit par les colonisateurs et n'a jamais été véritablement défini. La sacralité nationale du territoire se heurte à la sacralité locale et des rituels appropriés[13].

On ne peut se réapproprier un territoire où des morts et des peuples anciens ont vécu (ainsi que le témoigne la revendication karen, *cf. infra*), léguant leur vision de l'au-delà avec leurs personnages. La religion n'a jamais pu détruire ces reliquats et s'est adaptée à la réalité (aussi bien dans le monde bouddhiste que dans le monde musulman). Cette sacralisation de la terre est pourtant au cœur du problème et il est très révélateur de constater que depuis l'éclatement du conflit entre les Rouges et les Jaunes, puis entre la Thaïlande et le Cambodge le nombre de rituels collectifs ne cessent de croître. Il s'agit d'un combat sacré de puissances tutélaires qui s'incarnent dans une nation plutôt que d'une guerre moderne de frontières. Les exemples sont nombreux (prières collectives pour les martyrs, prières collectives pour contrer les mauvais sorts jetés nationalement par les Khmers aux Thaïs, les Feng Shui et les

[13] Leach (1968) déclarait que le rituel était au plus un moyen de communication propre à tous les êtres humains, une définition tellement large qu'elle englobait toutes les formes d'action sociales.

réagencements perpétuels du gouvernement – révélant sa composante sino-thaïe profonde, guerre de territoire frontalier protégé par des figures fabuleuses entre la Thaïlande et le Cambodge révélant une cartographie mentale et historique bien plus puissante que le dessin et l'imposition d'une bureaucratie des frontières[14]…). Pas d'action politique sans action rituelle. Ce qui était considéré comme un archaïsme et que tous les gouvernements ont essayé de contrôler (de Ho Chi Minh à Thaksin en passant par Mao et les Khmers Rouges) est devenu un mot d'ordre dans les rassemblements populaires. On ne passe pas de la « tradition » à la « modernité » aussi facilement. Et si la chasse aux sorcières en Occident nous paraît une relique du passé, il suffit de réfléchir aux mouvements millénaristes et au foisonnement de croyances qui opposent les peuples européens « traditionnels » aux « gitans », Rrom et autres populations nomades révélant des divisions autrefois raciales. En Asie du Sud-Est, le rituel et la sacralisation des terres et leur puissance, révèle l'histoire de la région (les Khmers sont les anciens détenteurs d'un savoir magique pour les Thaïlandais, et ces derniers sont considérés comme des nouveaux venus).

Manipulation du discours sur les pratiques « indigènes »

L'ouverture a donc permis aux nations de se regarder en miroir des autres et donc à prendre conscience d'elles-mêmes, ce qui a, en Thaïlande du moins, ouvert une brèche, dans le consensus national et a poussé les paysans du Nord et du Nord-Est à se sentir différents des citadins et habitants de la plaine

[14] La frontière khméro thaïlandaise de Poipet/Rong Klua est en fait un combat entre le rugissement du lion khmer (enterré aux pieds de le la démarcation officielle de la frontière) qui couvre les terres "krom", c'est-à-dire "d'en bas " mais aussi "sud" en khmer et/ou en thaï) et la puissance des ogres thaïlandais que l'on est en train de construire. Le territoire khmer s'étend en Thaïlande et est marqué dans les esprits grâce aux temples (même si ceux-ci se parent d'une apparence thaïlandaise ils ne peuvent effacer leur passé khmer (Ivanoff et Lejard, 2011).

centrale qui se considéraient comme des vrais Thaïlandais, les reléguant dans les limbes d'un corpus culturel national. Ce fut une des raisons de la crise des Rouges et des Jaunes, pas la seule évidemment. Il existe un point de rupture dans l'ouverture économique qui se « prend les pieds » dans la réalité sociale et culturelle toujours considérée comme secondaire. Les politiques du centre découvrent donc des populations et des mouvements sociaux aux frontières qu'ils essaient de gérer par la force (Birmanie), par l'exploitation économique (Cambodge), par le développement (Thaïlande). Mais rien n'y fait et les frontières demeurent des nœuds identitaires concentrant les tensions des pays.

Les populations des frontières, face à l'ouverture et à l'accroissement des flux, ont donc à affronter de nouvelles réalités socioéconomiques et doivent se construire de nouvelles idéologies ethniques pour survivre et trouver une place. Les centres veulent faire disparaître tous les groupes qui contrôlent ou empêchent la fluidité fantasmée de la globalisation et les populations en retour se construisent une nouvelle image sociale et ethnique face à cette menace. Comme nous l'avons remarqué, on peut par exemple romantiser les pratiques selon des idées écologiques préconçues qui enferment certaines populations, les Moken par exemple mais surtout les Karen, dans des obligations morales d'un développement harmonieux avec la nature. En incluant le romantisme aux pratiques culturales et à une proximité de la nature les Karen (qui ont été jusqu'à offrir, pour la protéger, leur forêt au roi lors d'une rituel œcuménique (Press, 2010) prouvant par là qu'ils dominent parfaitement le discours des Occidentaux qu'ils utilisent à leur profit[15]) ont permis à un florilège d'ONG de

[15] Faire des Karen des offrants pour le roi avec la bénédiction des ONG (ordination des arbres) c'est exactement offrir au gouvernement la possibilité de s'approprier l'espace rituel pour légiférer. Alors qu'aucun Etat n'a jamais réussi complètement à supplanter l'autorité de conceptions alternatives de communautés morales.

les prendre comme exemple de populations aux “bonnes pratiques”. Ce romantisme s’exprime un peu partout dans la littérature grisâtre des ONG.

Les Karen savent jouer avec cette image et s’opposent ainsi par discours et personnes interposées à l’Etat qui veut les mettre au pas. Mais il n’en reste pas moins vrai que la question reste que le centre se construit une image de lui-même de plus en plus indestructible (il est le modèle) et qu’il decline l’identité et les droits des autres à partir de son existence et ses références. Il permet ainsi des discours idéologiques de supériorité obligeant les autres populations à réagir (Rouges en Thaïlande, Karen en Birmanie et à la frontière) et aux populations ethniques de composer un discours qui s’accorde avec cette vision tout en leur permettant de vivre leur ethnicité. Ainsi si trois groupes de nomades marins de Thaïlande ont été arbitrairement mis dans une catégorie unique (la volonté de l’unification de l’unicité pour mieux gérer la différence pas l’Etat) ils réussissent cependant à survivre en tant que groupes différents car ils savent utiliser les nouvelles classifications pour développer des liens distendus par les anciennes pratiques de nomadisme. Les Moken de Thaïlande, séparés des Moken (relativement) des Moken de Birmanie, renouent des liens avec les Urak Lawoi à la frontière malaise et recomposent une mobilité sud plutôt que nord, entraînant avec elle une partie des Moken de Birmanie. Un centre fantasme le contrôle de ses frontières et des populations qui y vivent mais il ne fait que les pousser à s’adapter en créant des discours et forçant les nomades et autres frontaliers à se construire en force culturelle résistante (les nomades) et même dominantes (le sud de la Thaïlande est birmanisé et la province de Ranong est devenue une marche birmane pour les travailleurs qui essaiment dans le pays et même au-delà). Le foisoinement de ces discours idéologiques oppose en fait deux conceptions sociales à l’intérieur d’un Etat

qui s'incarnaient dans les centres et les périphéries. Mais les distances se sont réduites et les discours s'affrontent. C'est ainsi que se créé des variations ethniques, les uns se sentant supérieurs aux autres et leur rapprochement physique entraînent des réactions; bien qu'il ne s'agisse que de la continuation de l'histoire des interactions entre nomades et sédentaires ou centres et périphéries, ces idéologies rappellent ce que les Anglo-Saxons appellent la *higher identity* que le centre oppose aux autres.

Il est exact de mentionner le fait que la haute identité est un fantasme mais le mélange dangereux de l'ethnicité et des religions universalistes est bel et bien réel. Même si les conversions de masse karen, la christianisation des Kachin par exemple semblent un fait accompli, les traditions n'en demeurent pas moins les porteuses de valeurs (comme on le voit lors des rituels œcuméniques). Les missionnaires échouent parfois (avec les Moken) même si ils ne le montrent pas publiquement. Et il faut le rappeler ces conversions ne font que souligner la différence entre les religions des dominants bouddhistes ou musulmans sur les celle des ethnies minoritaires qui, en s'affirmant chrétiennes affichent ainsi une différence aux yeux du monde sans renier leur histoire. D'ailleurs les liens entre les grandes religions et la coutume sont bien connus ; et l'influence du christianisme qui détruit l'ethnicité est une évidence. Une identité n'est haute (pour reprendre l'expression anglaise de la *higher identity*) que parce qu'elle se pense ainsi. Un Moken ne deviendra jamais délibérément un Thaïlandais avec ses problèmes de dettes, de crédits, d'horaires, de contraintes bureaucratiques… même si aujourd'hui il doit faire des compromis. Son idéologie est bien supérieure. Tous ces concepts sont donc relatifs. La *higher identity*, ce sentiment de supériorité nationale, permet donc à certains de détruire et oblige les autres à respecter l'environnement. La loi du

plus fort pousse à la bonne gouvernance les “autres”, dont les minorités, sont très utiles pour ce discours dérivatif qui permet de traiter des affaires en mettant en avant d’autres bonnes ou mauvaises pratiques. C’est ainsi qu’on détourne l’attention et c’est pourquoi les ONG et les chercheurs participent souvent à l’élaboration d’un écran de fumée. Ce dernier permet d’entretenir l’illusion d’une intégration des différentes composantes sociales et ethniques d’un pays et même d’une région, une nécessité car il est déclaré officieusement dans la charte idéologique du libéralisme qu’il ne peut y avoir de développement sans unification et volonté commune des peuples vers une forme de croissance modèle qui implique des sacrifices, d’abord ethniques puis sociaux.

> « The process of nation-building, coupled with the impact of the modern economic system, has been disastrous in the continuing practice of indigenous peoples traditional livelihoods. The free market model as the path to development has been causing more economic and social marginalization of indigenous communities instead of ushering development. Annexation and privatization of ancestral lands and the historical process of systematic displacement of indigenous peoples from their ancestral territories have had devastating consequences, not only in tem of loss of land and livelihood, but also in maintaining cohesion of indigenous communities and their exercise of self governance. As the demand for cash grows, more and more indigenous peoples move away from subsistence production to more commercial forms of production. In this process, many have lost precious resources such as agricultural lands to loan schemes and contract farming schemes. Access to market is still limited, and communities that want to market their goods very often have to operate through third parties who in turn reap most of the benefits. » (Joan Carling & Binota Dhamai, *Traditional Livehoods and Indigenous Peoples*, 2005: 7)

La différence ethnique est considérée comme un frein au développement, ce qui est faux naturellement puisque c’est bien la variété des pratiques qui permet

aux centres de se retrouver quand ils sont menacés (rappelons l'Etat khmer dispersé en factions à la frontière khméro-thaïlandaise dans les années 1980/1990 et les Karen qui développent leur identité dans la ligne de camps à la frontière birmano-thaïlandaise). Il n'y a pourtant pas d'opposition mais une adaptation multiséculaire des marges par rapport aux centres. Certains chercheurs aujourd'hui voudraient bloquer l'histoire de ces peuples pour mieux les contrôler et y développer leurs projets économiques, écologiques, communautaires, religieux. On en vient à faire un faire un scénario catastrophe : interdiction de l'essartage, disparition corrélative de la biodiversité, du manque de nourriture auxquels ajoute l'impact du réchauffement climatique[16], cela pour faire plaisir aux politiques et remplir les cases nécessaires pour l'obtention de crédits. La solution prônée par les organisations en charge de défendre les minorités est le retour à des « bonnes pratiques » soi-disant ancestrales. Les voilà enfermés dans une non-histoire car on ne leur permet un développement ethnique interrelationnel « par le haut » c'est-à-dire en s'adaptant aux contraintes imposées par la nation et la globalisation[17]. On a évacué le fonctionnement traditionnel de l'avancée de ces peuples dans leurs propres cadres historiques régionaux et leurs interactions traditionnelles avec leurs voisins. Les Mlabri par exemple, que l'on veut « libérer » du servage des Hmong, se retrouvent alors démunis, les Moken n'ont plus de *taukay* (intermédiaire qui leur permettaient d'éviter les contacts) et sont ainsi livrés en pâture à des interlocuteurs qui ne comprennent les fondements de la construction ethnique de ces populations. Et bien sûr

[16] Joan Carling et Binota Dhamai, *Traditional Livelihoods and Indigenous Peoples*, Preface, p. 8.
[17] Le discours lénifiant et unificateur permettant une prise en charge des populations "opprimées" puisqu'elles mêmes se définissant selon les critères voulues par leus défenseurs (Workshop Statement and Resolutions of the Asia Workshop for the Promotion of the United Nations Declaration on Rights of Indigenous People, 2008 : 9) - workshop de l'UNDRPI, 7-12 juin 2008, tenu aux Philippines.

l'obligation scolaire pour transformer les populations nomades en bons citoyens consommateurs les poussent à la sédentarisation (basses œuvres des missionnaires chez les Mlabri et des ONG chez les Moken)

Mais même lorsqu'on pense avoir détruit, aidé, intégré christianisé les ethnies, et particulièrement les ethnies transfrontalières (comme les Mlabri[18] que l'on pensait disparus dans les années 1990 : l'ethnicité n'ayant jamais été un trait saillant et leur faiblesse démographique les condamnant[19]), réapparaissent régulièrement. L'Etat essaie bien de se débarrasser du problème ethnique en le niant « il n'y a plus de Mlabri » et en donnant le « reliquat ethnique » à gérer aux acculturateurs prosélytes chargés de les « aider ». Les politiques et les chercheurs sont alors associés pour faire de l'ethnicité d'un groupe de frontière un archaïsme tout juste bon à donner aux missionnaires. A une plus grande échelle le meme phénomène se reproduit. Les Birmans de Ranong sont abandonnés aux missionnaires pour ne pas faire valoir une ethnicité trop forte, une birmanisation qui n'est que trop réelle dans le Sud. On leur demande de contenir l'ethnie birmane et ce nouveau groupe social de migrants pour protéger une idéologie du centre. Là encore les missionnaires sont associés aux politiques dans le refus de prendre en compte les mouvements actuels des populations. Les chercheurs sont donc responsables de la reconnaissance de ces groupes car sinon, comment connaîtrait-on l'histoire de la descente vers le sud

[18] Sukarin (dans un article de la revue Aséanie) analyse les stratégies de survie de ce groupe isolé de Laotiens, prisonniers des mouvements de populations, à l'identité mal fixée à nos yeux à cause de frontières géographiques et imaginaires et soumis aux Hmong et aux missionnaires. Cependant l'auteur montre bien que cette population que l'on pensait disparue sait s'adapter et fournir l'effort qui est le plus rentable pour elle même en étant au services des autres. Il s'agit là d'une stratégie nomade éprouvées par d'autres (Les nomades marins entre autres).

[19] Les missionnaires furent chargés des « derniers » Mlabri, pourtant les voilà qu'ils sont plus de 500 aujourd'hui, et qu'ils ont trouvé de solutions à leur ethnicité trouble – ce que les chercheurs ne comprennent pas encore, soit dit en passant.

des Birmans, la dynamique adaptative de ce peuple, la résistance qui s'est organisée dans le Sud après 1988 et les sordides tractations qui ont suivies (échange d'étudiants birmans cachés dans les mines d'étain du sud de la Thaïlande contre des concessions de pêche) ?

On construit donc des discours, au nom des populations elles-mêmes, auxquels elles sont censées adhérer (puisqu'il est fait « pour leur défense »), un discours souvent construit autour de la « bonne gestion du patrimoine naturel ». Ce discours les enferme dans une bulle d'où apparemment les échanges n'étaient pas importants et où les guerres ethniques, contre le gouvernement n'existaient pas. Il s'agit de prendre une population donnée comme un acquis, une plante poussée localement en oubliant son histoire, sa mobilité, sa résistance, son ethnicité basée sur l'expérience d'un groupe unifié par le déplacement, la guerre, la pratique collective de rituels et la conception d'un monde dépassant les frontières terrestres. On marque ici une opposition entre modernité et tradition et on interdit ainsi le recours à l'historicité de l'ethnicité et de se perpétuation. La globalisation, bien que menaçante, n'est pas la fin de l'histoire. Il y a eu des guerres, des déplacements de population, l'esclavage, la colonisation… Cependant, au nom de cette fin de l'histoire provoquée par le développement, une prise en charge politique, culturelle, scientifique et économique de ces populations semblent nécessaire. Ainsi se justifie un discours indigéniste qui permet de lutter contre des gouvernements forcément corrompus et focalisant le discours sur des oppositions binaires, écran de fumée facilitant les arrangements locaux qui n'ont jamais cessé de fonctionner. Bref, on continue de détruire, construire, échanger, produire tout en tenant un discours médiatisé et national pour détourner le regard. On fait comme si les indigènes étaient prisonniers de leur histoire et incapables d'inventer,

d'avancer dans le monde moderne. C'est en résumé le condensé du fameux discours de Dakkar du président français qui oppose une Europe innovante et une Afrique prisonnière d'une histoire répétitive qui empêche l'homme de se projeter dans l'avenir. Bref les archaïques contre les modernes, les puissants contre les faibles, le Nord contre le Sud… Rappelons que la plupart des ethnies minoritaires ne veulent pas de *self governance* et il faut bien définir ce que représente l'ethnicité implique au niveau de l'implication des peuples dans un processus de construction nationale. La plupart des minorités se construisent en réponse à des politiques ou des menaces, parfois des associations, avec les dominants peuplant l'ethno-nation de qui ils dépendent. Ils ne participent pas à une gouvernance quelconque si ce n'est celle de la préservation de leur identité et de la flexibilité minimum nécessaire pour survivre, une flexibilité qui ouvre le champ ou interactions, celles-ci étant à leur tour des moyens de renforcer l'ethnicité et son champ d'expérience (voir les œuvres de Leach et Barth[20]).

La marchandisation serait nécessaire aujourd'hui selon les développeurs (dans notre monde un individu n'existe que par sa consommation ou le refus de celle-ci) et l'accès aux liquidités et les détournements par des intermédiaires toujours stigmatisés est une condition de survie et de visibilité aujourd'hui, même si cette course à la consommation favorise la destruction des fonds marins par les Birmans/Moken et la culture de l'opium par les ethnies des frontières en Birmanie. Pourtant comme l'exemple moken ou birman post Nargis (Boutry, 2007) la liberté de mouvement nécessaire aux nomades et la résilience des « communautés » villageoises birmanes sont dépendantes de ces intermédiaires

[20] L'ethnicité est au croisement des nécessités de maintenir les « fondamentaux » personnels qui exprime des niveaux d'implications personnels et ceux des groupes comme un moyen de cohésion (Barth, 1969 : 15).

stigmatisés par leur gourmandise et qui sont pourtant, comme les capitalistes de notre monde libéral, les « investisseurs » permettant l'emploi. Ils ont donc le droit de s'enrichir selon la logique du marché (et celle-ci va à l'encontre de l'idéologie égalitariste des ONG) et d'exploiter l'autre qui se laisse d'ailleurs exploiter car il y gagne en liberté ou en protection. Cela est en fait plus équitable qu'il n'y paraît puisque cet échange inégal permet l'enrichissement de l'un et la préservation culturelle de l'autre aucune des deux parties n'étant pas dupe du marché. Et la plupart des ethnies ne veulent pas entrer dans la compétition (même si certains savent très bien faire comme les « entrepreneurs » urak lawoi dans les stations balnéaires de leurs îles) toujours dangereuse. Certaines populations sont cependant plus facilement « intégrables » dans le monde moderne de l'économie marchande, les Hmongs par exemple, mais qui victimes de leurs propres succès se trouvent pris dans les filets de la politique internationale (jugée comme une concurrence déloyale par exemple en France - en Guyane notamment, et parfois rapatriés au nom de règlements historiques pacificateurs - la Thaïlande a renvoyé quelques milliers de Hmongs au Laos alors qu'ils étaient réfugiés depuis de nombreuses années).

Le résultat d'une déclaration à tendance « universaliste » sur les bonnes pratiques et d'une relation équilibrée entre l'homme et la nature va obliger les chercheurs à identifier les « points forts » de la culture, c'est-à-dire les objets vendables et reconnus (plantes médicinales, miel, tissage, vannerie) obligeant la société à se segmenter en producteurs pour le marché (mais pour les ONG il s'agit d'un *empowerment* pour les femmes par exemple et on voit là l'importance du vocabulaire) et en praticiens d'une tradition qui n'est plus rentable ethniquement parlant puisque fermée à l'innovation. L'essartage, même si il est accepté aujourd'hui comme une bonne pratique est enfermée

dans un modèle construit par l'extérieur et auquel l'essarteur ne peut échapper. Il est donc fermé à l'innovation. La société est bloquée dans son histoire et n'a d'autres choix que celui de s'adapter dans un cadre que l'on a établi pour elle.

De la religion à l'action

La forme et le fond

Les religions, pour les pouvoirs régionaux de l'Asie et dans l'esprit de l'élite d'une pensée politique, étaient des archaïsmes, survivances d'un ordre ancien ; or il n'en est rien et il n'en jamais même rien été et le ritualisme de la société thaïlandaise le prouve. Dans les temps modernes, la religion pouvait même être une individualisation et une intellectualisation de la foi (Tambiah, 1990: 5). Mais plus que cela, l'Asie du Sud-Est dans son développement politique remet en question le dogme de l'analyse binaire durkheimien, celui de la différence entre la réalité sociale et sa représentation de la séparation du profane et du sacré. Sur le plan du réel et de l'abstrait, il n'existe pas de différences aussi catégoriques et radicales dans la pensée asiatique que dans la pensée occidentale. Ceci renvoie implicitement au modèle thaïlandais et à la gestion de la crise sociale au cours de laquelle le discours dominant est celui qui explique aux Occidentaux « qu'ils ne peuvent pas comprendre » et qu'il faut laisser faire le système interrelationnel du pays se mettre en place et à l'esprit national de régler (ou à défaut les militaires) la question. C'est ainsi que la *thainess* fonctionne, sur une pétition de principe que personne ne peut comprendre la réalité et donc que personne ne peut intervenir, y compris même au sein de l'Asean. La Thaïlande prend donc ce qui est bon pour elle mais ne permet pas aux autres de décider pour elle. Et ce comportement donne les résultats ambigus sur les frontières car celles-ci sont gérées à plusieurs niveaux : chantage aux réfugiés auprès de la communauté internationale, apparition des

missionnaires dans le jeu du contrôle des groupes sociaux menaçants (il servent de pare-feux protégeant la haute identité), transformations des illégaux en travailleurs migrants puis arrestation de ceux-ci hors de leur lieux de travail pour présence illégale, menace de guerres mais au bout du compte menace qui se transforme en argent liquide (lorsqu'on déclare que les Birmans sont des bons bouddhistes ce qu'a fait un Premier ministre thaïlandais) autorisant ainsi le pillage des ressources birmanes et l'exploitation des frontières…

La pensée asiatique ne sépare pas le discours et l'action, l'un provocant l'autre bien sûr mais l'un étant l'autre. De même que les lettres ne sont que des signifiés et signifiants car elles portent en elles un pouvoir qui n'est pas qu'ésotérique mais représente le poids du passé. On passe ainsi de la parole à l'acte, du signifié au signifiant, de la pensée abstraite à la réalité cartomancienne très vite et ces différents niveaux d'appréhension du réel ne sont différents que pour nos esprits occidentaux rationnels. Le réel devient alors un vaste champ de mine philosophique et interprétatif car comment un plan de développement fait sur un modèle occidental peut-il s'adapter une réalité multiple de terrain qui « confond » les niveaux d'action et d'analyse ? Et n'oublions pas que toute mise en pratique d'un projet de développement local ou national passe par une série « d'interprètes » (politiciens, administrateurs, parrains, chefs de districts) dont le discours va influer sur le produit final et provoquera ou nom l'adhésion de la population, une adhésion qui peut sembler globale mais qui dans les faits ne sera que subjective.

On sait maintenant que dans les négociations régionales (Preah Vihear, négociation avec la Birmanie…) il faut faire attention à la forme autant qu'au fond et que les paroles aussi peu suivies d'actes soit-elles sont des moteurs

d’actions très fortes car elles provoquent l’adhérence à des schémas de pensée intimes et partagées par tous, dominant le modernisme de surface. La force des mots est évidemment la forme de la puissance du karma d’un individu mais elle aussi la preuve tangible que la Thaïlande vit dans une communauté de pensées et de « réflexes » culturels qui bloquent la fluidité sociale et « encaste » les groupes sociaux dans des cadres rigides dont ils sont les prisonniers (c’est ainsi que l’éducation est arrivé à un point de blocage et ne peut répondre à la demande socioéconomique en Thaïlande (voir l’ouvrage sur la Thaïlande contemporaine, 2011). Connaître les codes et ses clefs est un préambule à l’action.

Les projets de développement font tout le contraire, ce qui ne gêne pas les hommes d’affaires asiatiques, d’une part parce que beaucoup sont chinois et surtout parce qu’ils pensent que leur impunité est totale dans un système de patron client où la forme et le fond sont équivalents et où les symboles sont aussi astreignants que des contrats. La globalisation est en train de faire voler en éclats ce contrat culturel social tacite. Les fissures Rouges et Jaunes montrent les oppositions de plus en plus violentes que l’on trouve aux frontières. Car aux frontières, la pensée nationale se heurte à d’autres réalités: les marges sont des espaces de réflexion, de recours, de repli, de négociation, les détruire c’est supprimer un garde-fou.

Les frontières sont aussi des lieux d’accès aux ressources essentielles et donc devenues des centres stratégiques. Les populations qui y vivent ne sont plus marginales, elles sont centrales. Un paysan “Rouge” a moins d’existence dans les faits qu’un Karen car ce dernier a pour lui la puissance des médias internationaux et surtout d’un retour aux sources de certains citadins et adeptes

de la bonne gouvernance qui voient en eux les prototypes du bon sauvage d'autre fois, perçu également comme le bon "pourvoyeur de la biodiversité". De plus il est maltraité par les « forces du mal » économique, c'est-à-dire le marché. Comment répondre à ces populations et aux critiques qui font-elles des victimes ? Comment faire ses affaires avec des Birmans oppresseurs qui les poussent à cultiver l'opium, des missionnaires qui les poussent à se christianiser, des Thaïlandais qui les utilisent comme monnaies d'échange ? Les Shan cultivateurs forcés d'opium soumis aux militaires qu'ils doivent payer et donc les forcent à produire de l'opium sont aussi des victimes et les voilà devenus un peuple reconnu, au centre des préoccupations. La globalisation a ouvert la boîte de Pandore et fermé la porte qui permettait les arrangements entre voisins avec des populations tampons et des zones floues d'échange. Ce n'est plus possible et les blocages de la crise thaïlandaise unis que les guérillas sans fin de la frontière birmane en sont la preuve évident.

Religion et modernité

C'est un ordre mondial (qu'il soit de Washington ou Pékin) que l'on essaie de mettre en place avec des modèles de gouvernance peu adaptés aux réalités locales. De même que l'Europe pensait pouvoir se départir de sa religiosité pour entrer dans le siècle des lumières et que l'on a souvent associé développement économique avec laïcité et sécularisation des institutions, on a cru que l'Asie du Sud-Est allait pouvoir se développer en se sécularisant puisque cela allait de pair bien que l'Asie ait été considérée comme très religieuse dans tous les domaines par rapport à l'Europe, superstitieuse ce qui l'empêcherait de se développer pleinement. Ainsi en Thaïlande même si le bouddhisme reste essentiel dans la vie quotidienne locale et même nationale, le développement économique allait diminuer l'influence de la religion ; c'est

d'ailleurs ce à quoi ce sont attachés les souverains éclairés en voulant « remettre de l'ordre » dans la *sangha* et plus tard les dictateurs qui ont comme partout dans le monde essayé de supplanter (au moins faire coexister) la religion avec la sacralisation de la nation. La *thainess* est née de ce mouvement. Pourtant, religion et modernité sont consubstantielles et non pas opposées même si des périodes d'attente, de latence et de réflexion existent. L'Asie religieuse est une réalité.

> « In classical sociology the "religions of Asia" were often invoked as evidence for a global evolutionary scheme in which Europe emerged as the birthplace of secular reason, itself the sine qua non of modern life. Yet the present essays draw on Asian history and ethnography to assert something very different: that religion and ritual are crucial in the life of "modern" nations and communities, in Asia and elsewhere. They urge us, in collective voice, to distrust disenchantment, to rethink the tools of development that still informs the models of much mainstream social science. » (Comaroff, 1994: 310)

Il suffit d'observer le nombre de manifestations politico-religieuses comme nous l'avons déjà mentionné lors de la crise des Rouges et des Jaunes ou le conflit khméro-thaïlandais où l'on a assisté à de nombreuses cérémonies d'origine brahmanique, chinoise et bouddhique. Le bouddhisme se veut même militant puis la secte Asoke sert de fer de lance au mouvement Jaune. Le peuple manifeste plus volontiers à travers des cérémonies d'influence brahmanique (distribution de 20000 amulettes aux Rouges manifestants à Bangkok) et l'élite se tourne vers le Feng Shui (rituels réalisés lors du « ré-aménagement » des parlementaires dans leurs bâtiments. A un niveau local les cosmologies et partages rituels des ressources existent entre tous les groupes ethniques (Ferrari, 2008) et les territoires se partagent selon une cartographie mentale à laquelle aucune substitution administrative ne peut répondre (cf.

Ivanoff et Lejard, 2011). Et on ne peut que constater la non validité du constat suivant:

> In pursuit of their modernizing and nation-building projects, all Asian state have engaged in what Anagnost (in this volume) terms the "politics of ritual displacement" to transfer authority from religious community to the state. (Keyes, Kendall and Hardacre, 1994: 6)

Une partie non négligeable des historiens veulent sans cesse laïciser l'Etat ce qui est indispensable pour que ceux-ci puissent devenir des compétiteurs de l'Occident alors que lui-même a bien du mal à se libérer de son formalisme religieux qui investit tous les domaines. Rappelons que même en Europe la sécularisation n'a souvent été qu'un fantasme ; il suffit de se pencher sur la discussion à propos des « valeurs européennes » par exemple (devait-on y inscrire le christianisme ?) ou l'influence des missionnaires sur les ethnies qui perdent certains de leurs repères dans le malstrom de la mondialisation. Elles ont été converties sans que l'on leur laisse le temps de puiser dans leur vaste expérience d'adaptation ethnique les moyens de survivre. Les missionnaires profitent du nouvel ordre mondial pour proposer des alternatives globalisantes et certaines populations (Karen pendant la colonisation, Kachin, Moklen après le tsunami) succombent car la pression est forte, l'attrait et les avantages immédiats et la solution supra ethnique qui les relie à un nouvel ordre tentant. Dès lors on peut parler d'ethno-fiction (Keyes 2008) et prôner des reconstitutions ethniques supra nationales au nom d'une liberté transfrontalière obtenue grâce aux communications, aux conversions de masses (les conversions Karen mentionnés par Horstmann lors de la conférence Borderlands, ou le christianisme des Kachin qui permettrait de dépasser la notion d'ethnicité et donc faciliterait l'incorporation dans la nation birmane) qui propulseraient les ethnies dans le monde contemporain. Dès lors elles

pourraient se battre selon des règles que leur imposent les « indigénistes » (revendications des terres par exemple). Les populations s'adaptent ainsi que le montrent les rituels œcuméniques karen déjà mentionnés (Press, 2010) mais il faut faire l'hypothèse qu'il s'agit de stratégies ethniques pratiquées pour « gagner du temps » et mieux comprendre le monde environnant.

La globalisation a entraîné des réactions dans les ethno-nations, comme on le voit lors de la crise des Jaunes et des Rouges, avatar d'une lutte sociale que la Thaïlande a voulu éviter au nom du combat contre le communisme et pour promouvoir le développement qui devait se réaliser sur les bases d'un territoire national et d'une politique unie : le modèle thaïlandais qui a imposé une construction d'une ethnicité et une idéologie nationale. C'est pourquoi les dictateurs des années 1950 et surtout 1960 étaient si nationalistes et qu'ils ont voulu contrôler les Chinois (en les intégrant) et surtout créer une *thainess* qui donnait un sens à la politique, quelque soit celle-ci. Nous devrions rapprocher cette volonté de ramener dans le giron de l'Etat « l'esprit national » du pays à ce que les Anglo-Saxons appellent la *higher identity*, une identité qui dépasse les clivages et les différences ethniques et sociales (en les laissant parfois survivre en Thaïlande en tout cas), dont chacun sait qu'elle est construite mais qui n'empêche pas d'y adhérer. Le principe de la multiplicité des plans du réel (et le bouddhisme aidant) permet cela ; par exemple il n'est pas incompatible de rendre le drapeau et le roi sacré et d'aller prier l'effigie de la princesse pour gagner à la loterie, tout en lançant des sorts sur les Khmers menaçants l'identité spirituelle par leurs propres anathèmes jetés sur la nation. La modernité n'est pas en opposition avec la tradition (la cohabitation de l'*adat* et de l'islam par exemple), elle ne l'est nulle part ; refuser cet axiome c'est permettre à une crise Rouge et Jaune d'apparaître, les Thaïlandais savent maintenant à quoi s'en

tenir, du moins voudrait-on le penser car le résultat des élections de juillet 2011 permet de penser que le fonctionnement traditionnel des relations sociales va se remettre en route. Cependant les archaïsmes politiciens et les intérêts sont tels que même conscients du problème, les Thaïlandais n'arrivent à sortir de l'équation insoluble qu'ils ont posé : pour être démocrates il faut faire appel à des moyens anti-démocratiques (Thaksin renversé, alliances controversées des démocrates avec des factions du Nord-Est plutôt Rouge, achat de voix, répression…). Et l'armée reste maîtresse du jeu ; on ne peut pas changer grand chose et la Thaïlande s'enfonce peu à peu dans ses contradictions et perd un leadership régional bien que son économie soit peu dépendante du politique (ce qui explique la résistance aux crises). La place dominante en Asie du Sud-Est de la Thaïlande, gagnée grâce au développement effréné qui oubliait les ressources humaines, le multiculturalisme que certains pays asiatiques ont toujours rejeté (par exemple il n'y a que des Thaïlandais en Thaïlande) est menacée. La Thaïlande paye le prix de ce développement anti-social, mais elle diffuse le paiement depuis les élections de 2011 qui ont remis en selle tous les archaïsmes du pays : népotismes, clientélisme, achats de voix… qui se sont relevés de la crise grâce à la répression des Démocrates et de l'armée. D'autres facteurs généraux sont à prendre en considération ; comme partout en Asie ce sont les devoirs qui comptent plus que les droits. Les devoirs des uns sont de rester tranquilles pour permettre l'enrichissement des autres (au nom du bouddhisme, du renoncement, de l'acceptation, du clientélisme…) mais aussi au nom de la stabilité sociale et d'une certaine vision d'un consensus national. Les résultats sont que personne ne se retrouve dans le gouvernement ni dans la Thaïlande contemporaine (bien que tous s'estiment Thaïlandais et fiers de l'être même s'ils sont lao, khmer, moken, malais…). Cette désunion et cette insécurité nationale se reflètent dans un ritualisme prédominant jusque dans les

cercles du pouvoir et exacerbé depuis l'apparition de la crise et de l'impossibilité de la régler. On retourne donc à des pratiques ancestrales et la population, tout autant que ses élites, on essaie de trouver une âme réelle à ce pays décomposé, construit par l'extérieur lors de la colonisation.

Mandala et multivassalité

La bonne gestion de la nature par les ethnies, que les ONG mettent en avant, doit se comprendre dans la continuité d'une colonisation des Etats de leurs fronts pionniers. On gère un patrimoine puisqu'il n'est plus guère possible de se déplacer pour « manger », pour reprendre l'expression de Georges Condominas, des territoires agricoles ou de collectes. La colonisation des fronts pionniers est une nécessité pour les centres qui veulent contrôler l'ensemble de leur corps national. Certaines populations, essentiellement nomades, résistent encore dans les interstices de ces fronts pionniers. L'expression "territoire du vide[21]" que l'historien Corbin offre pour le littoral s'applique aux pensées des dirigeants des pays en construction, ce sont ses marches. Ce territoire « vide » dans la pensée nationaliste est un espace où s'épanouissent de nombreuses populations. Le centre ne considère pas qu'il s'agisse d'un espace social (pour des raisons religieuses notamment). D'une manière générale, ce territoire de vide est celui que l'Etat associe aux marges, des *terra incognita* que l'on doit civiliser et intégrer dans le territoire national (nous pouvons aussi rappeler la notion de « non lieux » dont parle M. Augé, mais un non-lieu, c'est plutôt un espace aseptisé, non investi affectivement, une « soupape du trop plein »…).. La peur du vide, fantasme des sédentaires qui colonisent les marges incertaines (territoires sauvages, non cultivés, sans

[21] 2008 "Une culture "du vide" pour les hommes du large", *in*: *Maisons sur l'eau*, Collection AnArchitecture, éditions Alternatives, pp. 182-187.

populations fixes…) empêche les populations du centre de comprendre les interactions sociales, politiques, économiques et culturelles qui régissaient les rapports des uns et des autres de chaque côté d'une frontière. Les systèmes d'échanges traditionnels permettaient une "gestion" de la frontière sans toujours recourir à la force. Les relations interethniques ne sont pourtant pas toujours pacifiques, mais les moyens de destruction sont bien moindres que ceux des Etats. Il semblerait qu'il s'agisse là d'un problème de moyens plus que de positions idéologiques. Ce vide est donc une représentation plus qu'une réalité, un espace "ouvert", donc dangereux.

La multivassalité ou les relations commerciales hiérarchisées permettaient l'établissement de zones tampons entre les nomades et les sédentaires au profit des uns et des autres, comme le montre l'exemple du "ruban khmer" qui devient le "cordon des tributaires" avant de s'ouvrir sur la forêt (M. Guérin, *et. al.*, 2002 : 168). Ce "ruban" c'est la zone littorale côtière pour les nomades marins au-delà de laquelle ce sont les intermédiaires qui négocient, puis c'est la mer ; tous les territoires s'emboîtent dans des systèmes d'échange et de relations sociales qui donnent aux territoires des frontières une réalité fonctionnelle. Le territoire n'est donc pas celui "du vide" et est bien structuré ; il se divise en plusieurs espaces sociaux à l'intérieur desquels des intersections fluidifient le système. Mais, de même que la pêche hauturière, la colonisation des îles ou la création des parcs marins et aires marines protégées a détruit l'organisation traditionnelle de la mobilité, les fronts pionniers à terre se déplacent en direction des frontières internationales. La rencontre historique entre territoire national et marges plus ou moins autonomes dans leur fonctionnement redéfinit le rôle de la limite imposée par le centre à son territoire. La frontière internationale joue alors un autre rôle, celui de

catalyseur de forces ethniques et sociales et permet de reconstruire des territoires. Il ne s'agit plus d'espace physique où l'on se réfugie, mais d'un espace symbolique et de relations entremêlées avec des voisins plus puissants, relations qui n'empêchent pas toujours les relations intra-ethniques et interethniques. Ces limites imposées à l'extension des fronts pionniers terriens et marins provoquent d'autres mobilités, et la frontière devient la base de migrations et de recompositions identitaires (segmentation sociale ou ethnique, multiethnicité…) permettant d'atteindre d'autres limites, suivant par exemple des interpénétrations, comme le montre le cas des migrants transfrontaliers qui établissent une autre sorte de cordon de sécurité entre les mondes désormais côte à côte.

Les fronts pionniers terriens et marins (du moins jugés comme tels par les penseurs modernes des pays développés) sont les dernières frontières. Elles ont longtemps été les véritables frontières mouvantes. Mais ces fronts pionniers qui rejoignent les frontières internationales, associés à la colonisation adaptative deviennent objectivement les alliés des politiques nationales et territoriales. Ces zones de contact entre populations qui ont longtemps permis de gérer des marges comme des centres sont eux-mêmes désormais reconfigurés dans une linéarité expansionniste, celle du développement libéral ; même phénomène avec la privatisation de la filière pêche à la frontière birmano-thaïlandaise (Boutry, 2007) qui a créé des nouveaux groupes sociaux et segmenté la société nomade tout en se combinant avec des réseaux transfrontaliers de travailleurs migrants. Ainsi en voulant contrôler les resources et dominer l'environnement pour contrôler ses marges les Etats ont en fait créé de nouveaux espaces et de nouvelles mobilités.

Le concept de « haute identité » dont nous avons parlé plus haut s'applique lorsqu'il s'agit de dominer les minorités. On est Thaï ou on ne l'est pas. Il n'y a pas de place, dans le discours officiel, pour les minorités. Cette identité supérieure ou nationale en Thaïlande se base donc sur l'intégration, la répression ou la réinterprétation ethnique. Les ethnologues et autres chercheurs en sciences sociales locaux sont obligés de faciliter l'implantation de ce nationalisme à ces minorités, de même que les historiens sont obligés de voir leur histoire selon des schémas préconçus. C'est le retentissant livre de Thongchai Winichakul (*Siam mapped* 1994) qui a permis une prise de conscience des intellectuels thaïlandais quant à la manipulation que permettait la *thainess*. C'est d'ailleurs pourquoi des historiens comme Thongchai remettent en cause ces constructions idéologiques formatant les esprits et réglant les comportements, mais de l'extérieur (ce qui leur est reproché car ils perdent leur *higher identity* de Thaïlandais en s'éloignant de la sphère territoriale et cosmologique nationale). Les ethnologues qui se mêlent aux ONG, les deux travaillant dans la même direction, l'intégration et le traditionalisme tout en préservant ce qui LEUR paraît essentiel, facilite donc le travail d'intégration imposée par la *higher identity*, bien que celle-ci soit souple et même multiple (il n'est pas contradictoire d'être Moklen et Thaïlandais, Khmer d'origine et Thaïlandais…). N'étant pas Thaïlandais les Moken ne pouvaient aller à l'école, bénéficier des soins ni même de la liberté de mouvements. Dès que la question moken est apparue au niveau national lors de l'ouverture des parcs, il fallut décider du sort de ces habitants des parcs nationaux. Le problème soulevé par la cohabitation des hommes et d'une nature protége s'est étendu à toute la Thaïlande et même aux Thaïlandais eux-mêmes rejetés de leurs habitats traditionnels pour laisser les parcs nationaux leurs nouveaux territoires ce qui a donné lieu à une série de protestations et de

luttes. Le pays a même changé la Constitution pour permettre à des « communautés » sans terre ou qui ont été éjectés de devenir propriétaires. Ils peuvent alors bénéficier de l'usage des terres, mais aussi doivent prendre soin de celles-ci ce qui laisse la porte ouverte aux « stratèges » des agences onusiennes environnementalistes comme l'IUCN (qui sait faire des rapports et des professions de foi sans agir concrètement sur le terrain, son action étant essentiellement du marketing écologique (Ferrari *et. al.*, 2006). C'est l'implication locale des villageois qui permet de donner un aspect de bonne gouvernance et révèlent des « bonnes pratiques ». Car si ces paysans thaïlandais sans terre savaient gérer leurs terres bien avant l'arrivée des parcs nationaux et des lois strictes (donc permettant une corruption importante) les ethnologues en ont profité pour introduire la dimension ethnique de la gestion des territoires. Ainsi les Karen sont devenus des exploitants idéaux, respectant leur terre, c'est-à-dire La terre, celle de la Thaïlande. Mais ces terres sans propriétaires en titre autre que le roi ou de vagues agences gouvernementales, sont devenues soudain le sujet d'intérêts politiques (elles sont situées non loin de la frontière et révèlent une lacune dans la cartographie physique et mentale des gouvernants) et les hommes d'affaires y ont vu des moyens de spéculer. Il fallait donc réagir pour expliquer que les bonnes pratiques étaient celles des Karen par exemple, qui permettaient à la terre de se régénérer et aux forêts de se maintenir. On a ainsi vu se multiplier les recherches sur l'essartage.

Mais que sont les minorités dans ce nationalisme ésotérique, difficilement compréhensible ? Les Thaïlandais se construisent une identité autour de ce qui n'est pas Thaïlandais, l'Autre. Cet autre c'est par exemple (et surtout) le Birman, ennemi héréditaire ayant mis a sac la capitale Ayuthaya. Avec la Birmanie, il faut compter tout un ensemble de minorités qui « débordent » sur

la Thaïlande et sont autant d'atouts (chantage, pression sur le voisin, extorsion, trafic, main d'œuvre illégal bon marché…) que de problèmes (drogue, réfugiés, hygiène, scolarisation, domination des frontières). Toutes les minorités de Birmanie sont frontalières et posent des problèmes identitaires, économiques et militaires, Karen en Thaïlande, Shan aussi, Kachin et Kokang avec la Chine. Et puis il y a les minorités du Nord de la Thaïlande, les *Hill Tribes* qui ont longtemps contrôlé (c'est-à-dire trafiqué et cultivé l'opium) à la frontière laotienne et birmane (Goudineau et Vienne, 2011). Mais ces montagnards sont presque tous intégrés ce qui donne aux minorités de la frontière birmano-thaïlandaise d'autant plus d'importance, notamment les Karen et les Shan car leurs querelles avec le gouvernement birman a des répercussions immédiates sur la Thaïlande.

Pratiques culturales et ethnicité

L'exemple karen

En plus d'être une première ligne (cf. la revue Moussons en 2011), un centre d'échange, les Karen servent de levier important dans les négociations avec la Birmanie, via les armées Karen bouddhistes en Birmanie et ou via les Karen chrétiens en Thaïlande (que l'on trouve le plus souvent dans des camps). Nous voilà donc face à une situation où une armée en Birmanie se sert des camps de réfugiés et de la frontière comme d'une première ligne de front. Mais les Karen sont aussi victimes du développement économique (depuis la volonté de faire des corridors chacun veut récupérer les portes d'entrée frontalières pour les taxes) de leur territoire transfrontalier. Les Birmans veulent s'approprier les richesses et les points de passage contrôlés par les Karen bouddhistes (en lutte contre le gouvernement birman) ; les Karen bouddhistes veulent chasser les Karen chrétiens et les Karen veulent profiter dans leur ensemble des ressources

de leur territoire. Il y a donc des jeux d'alliances complexes : bouddhistes contre chrétiens, bouddhistes contre Birmans, Thaïlandais contre Birmans et cela au nom des intrusions « tolérées » pour poursuivre les Karen. Il existe aussi des alliances entre des Karen bouddhistes et des Karen chrétiens au nom d'une ethnicité commune. Il y a donc bien un territoire négocié entre différentes factions qui s'épanouissent tout en servant l'Etat. Les frontières sont donc le moteur de la dynamique ethnique de certaines populations y compris jusque dans la guerre qui propose une idéologie pour unifier les positions karen contre un ennemi commun.

Le monde des Karen est un monde qui s'adapte à un territoire flexible, mobile, un Etat aux frontières, permettant une gestion d'un territoire à l'image de l'ethnicité qui flexible s'adapte sans se renier se rétracte ou se développe mais ne perd jamais son centre. Le territoire Karen est donc un Etat bien utile au marchandage triangulaire. Ce marchandage est d'abord bilatéral entre la Birmanie et la Thaïlande puis entre chacun d'eux et la « communauté internationale » et enfin entre les trois acteurs, parfois même les quatre quand les Karen veulent discuter aussi. Les populations vivant aux frontières permettent de prendre la mesure des relations entre voisins et révèlent la vraie nature des volontés nationales ou ethniques.

Ainsi, lors des derniers affrontements à la frontière birmano-thaïlandaise au moment des élections birmanes du 7 novembre 2010, les autorités de ce pays ont demandé officiellement à la Thaïlande de bien vouloir accepter les réfugiés karen qui viendraient sur son sol suite aux troubles provoqués par les Karen bouddhistes que l'armée birmane voulait réprimer même s'il ne s'agissait que d'un conflit intra-karen (avec cependant pour toile de fond la volonté de

construire une route qui bénéficierait aux Birmans et non pas aux Karen). Ce à quoi la Thaïlande a répondu favorablement, montrant ainsi que, d'une part, les centres acceptent que les périphéries soient des lieux de refuge, voir même de recomposition (de gouvernements provisoires, de forces armées, de recrutements) et que d'autre part aucun des acteurs n'est dupe de l'utilité du contrôle d'un territoire par un tiers. On sait alors que les relations entre la Thaïlande et la Birmanie ne sont pas tendues et que les populations karen sont au centre d'enjeux décidés par les centres mais dont s'accordent les Karen (qui contrôlent tout de même une grande partie du territoire frontalier et au moins une quinzaine de « passages » taxés). Mais il s'agit pour les deux maintenir un *statu quo* aux frontières qui permet une autonomie relative pour développer le commerce avec un voisin nécessiteux mais ombrageux.

Les camps de réfugiés et autres migrants officiels ou non (dans des camps de transit ou non) sont autant de « munitions » que Bangkok peut envoyer aux Birmans, sans compter les centaines de milliers d'illégaux qui traversent la frontière. Les Karen ont ainsi une double identité, celle de révoltés défendant leur ethnicité aux frontières, dépendant des caprices de leurs deux voisins, mais ils sont aussi une source importante de revenus grâce aux *check points* qu'ils contrôlent (et donc les taxes). Ici la « globalisation » pose un problème. Car les centres ne refusent pas la reconnaissance ethnique aux Karen[22], simplement les Birmans voudraient contrôler les frontières pour en tirer tous les bénéfices qui vont pour l'instant aux minorités. La globalisation et l'ouverture (signature d'un accord de type MoU) ont développé les flux et maintenant les généraux aimeraient bien mettre au pas leurs marches qui autrefois leur servaient de

[22] On les reconnaît même à travers leurs armées, les Bouddhistes karen et l'armée nationale karen qui se sont unies lors du dernier conflit – 7 novembre 2010, montrant que les clivages ne sont pas aussi profonds que lorsque l'ethnicité est menacée, ils ne joignent pas leur force.

terrain d'exercice, de zone de taxation et recrutement forcé, une zone tampon avec les voisins qui arrangeait tout le monde. Jusqu'où la communauté internationale pourra t-elle accepter cette guerre pour l'appropriation des routes dessinées pour le désenclavement et les corridors ?

Les Karen ont été les victimes de l'acharnement des missionnaires après leur échec parmi les Birmans. Cet acharnement associé au fait que les Karen réfugiés en Thaïlande, comme les Birmans dans le sud (Boutry et Ivanoff, 2009), sont « donnés » aux ONG et aux missionnaires à qui les Etats permet volontiers la gestion de ces encombrantes minorités sociales et ethniques avec pour consigne de ne pas causer de problèmes (c'est-à-dire délimiter leur développement et leur « invasion »). Les discussions sur ce qu'est une religion nationale dépasse le cadre de cet article, mais rappelons simplement que le ritualisme s'adapte au modernisme et ne cesse de créer des visions cosmiques et révèlent des « communautés imaginées » ; rappelons également qu'aucune des « grandes religions » n'a jamais pu éradiquer les croyances populaires, ni les superstitions liées elles-mêmes a ces mêmes grandes religions.

Concernant les ethnies minoritaires et surtout celles des frontières, qui nous intéressent ici particulièrement, la globalisation et les flux internationaux en faisant perdre les repères locaux, régionaux et nationaux aux populations donnent les moyens à ces mêmes populations de réaffirmer une religiosité et de paradigmes culturels plus important qu'avant. Il faut résister et donc affirmer son ethnicité, ses croyances, ses liens avec le groupe, le clan, la terre. Bref la globalisation provoque certes des mouvements millénarismes, des hésitations, des conversions massives, des créations de communautés dans un « village global », un avatar des communautés imaginées mises en avant par Anderson :

> « A high ethnicity was a form of “imagined community,” a way of talking about and organizing social and political life beyond boundaries of a face-to-face community. » (Anderson, 1983: 67)

On pourrait ainsi perdre son identité si on se convertissait, ce qui est absolument faux, l’ethnicité ou *ness* (*thainess*, *karenness*, *malayness*…) étant complexe, permettant à de larges segments de sa culture une conversion apparente. Les Karen ont bien plus perdu de leur identité après que les chercheurs se soient appuyés sur une identité soi-disant dépassant les limites de la communauté et en ont ré-imaginé une autre. Ainsi, les chercheurs et les médias avec les ONG et le mode de gouvernance ont recréé des « communautés imaginées », qui leur convenaient et dans lesquelles ils pouvaient intervenir.

De l’essartage au pavot (et vice-versa)

Depuis le coup de force de l’armée en 1990, les Birmans ont agi de deux manières différentes avec leurs minorités. Tout d’abord ils ont négocié avec elles, et 17 cessez-le-feu ont été signés montrant ainsi qu’il faut parlementer avec les peuples des frontières pour arriver à un accord. Après la chute de Khin Nyunt, le Premier ministre birman artisan de ces cessez-le-feu, les généraux se sont raidis et ont voulu tout pour eux. Ils ont imposé aux milices et armées ethniques de se dissoudre dans les rangs d’une brigade des frontières sous les ordres de l’armée birmane. La pression était trop forte, le point de rupture atteint. Ces positions renforcent donc une identité ethnique qui se sent menacée, même si ce n’est parfois que pour récupérer les taxes et faire passer des drogues dans les pays voisins. Tous les accords ont alors été dénoncés car les minorités perdraient leurs ressources, les moyens de se défendre et donc de

protéger leur ethnicité. Les ressources sont donc bien au cœur de la défense mais pas forcément à l'origine de l'ethnicité des frontières en Birmanie. Il est à craindre que les grands projets de développement (type grand port de Tavoy et corridor Est-Ouest) ne facilitent pas la mainmise des centres sur des périphéries qui n'en sont plus.

La Thaïlande, championne de l'intégration, a mis 30 ans à se débarrasser (pas totalement) de la culture du pavot, une histoire complexe que nous ne pouvons relater ici. Disons simplement que les cultures de substitution, l'implication de la famille royale, la pression de l'armée et la nécessité de s'intégrer pour les montagnards (où pouvaient-ils aller ?) a permis un changement des pratiques. Mais cette culture rentable du pavot est toujours présente, parfois juste à quelques centaines de mètres de là, de l'autre côté de la frontière et parfois pratiquée par les mêmes populations qui vivent en Thaïlande. Même si la Thaïlande ne produit plus d'opium, elle consomme beaucoup de drogue et est devenue un pays développé et même un ennemi pour les Birmans. Pourquoi donc les ethnies des frontières se soucieraient-elles d'aider les Thaïlandais qui pillent leurs ressources depuis des dizaines d'années. Bref l'essartage et son corollaire (dans l'esprit des planificateurs) la culture de l'opium ont pratiquement disparu. Pourtant le problème de la drogue reste essentiel.

En 2003 Thaksin déclarait la « guerre contre la drogue » sauvant le pays d'une catastrophe imminente (les pilules d'amphétamines se vendaient dans les écoles primaires), il s'est attiré les faveurs de tous les parents qui ne contrôlaient pas leurs enfants (pour des raisons culturelles que nous ne pouvons développer ici). Cette guerre contre la drogue dénoncée par les médias internationaux a coûté officiellement 2500 vies (les informateurs et

distributeurs des policiers essentiellement) et l'on peut facilement doubler ce chiffre. Mais la drogue vient de Birmanie et les raffineries sont aux frontières. Les filières sont ainsi alimentées en partie grâce aux minorités même si elles ne sont pas maîtresses de leur destin. La complicité des chefs de district (à Petchabun par exemple où la drogue arrive directement des hauts plateaux birmans) et des agents de l'immigration assurent l'impunité (si l'on excepte quelques coups d'éclat pour la presse et la guerre de Thaksin).

> « It might thus appear that Burma's ruling junta really means business against drugs [because of an apparent decrease of the production]. Indeed, during the past year most international media reports have highlighted the ethnic armies as the roots cause of Burma's drug problem, particularly thise that are refusing to become junta-run militias unless their calls for self rule are answered. (…) We learned that poppy cultivation was continuing unchecked in 46 of the 55 Shan townships, mostly in areas under the control of the Burma Army and its militias. (…)
> The paper had praised the Kachin Defense Army (KDA), a ceasefire group notorious for its drug activities, as a group cooperating with junta authorities in the fight against drugs, while blaming the Kokang ceasefire group for heavy involvement in drugs. The reason for this became clear later in the year, when the KDA voluntarily agreed to become a pro-government militia, while the recalcitrant Kokang were invaded and occupied.
> Such cynical manipulation of the drug issue is nothing new for the regime. In the 1960's, it had supported home guards led by drug-lords Law Hsing-Han and Khun Sa to fight against resistance movements. But when Khun Sa made known his aim to free the Shan State from the Burma Army's occupation, the Kokang, Wa and other groups were supported to fight against him. However, now that the Kokang and We have declared their opposition to the junta-supervised Border Guard Force 5DDG) program, the time has come for the regime to brand them as drug villains and pit its hand-picked militias against them » » (S.H.A.N., 2010: 3-4)
> « The increase in opium cultivation was evident in all areas of Shan State except for various territories along the Chinese border, mostly under the control of former or current ceasefire groups which had declared opium

ban: the National Democratic Alliance Army (NDAA) in 1997, Kokang in 2003 and United Wa State Army (UWSA) in 2005. » (S.H.A.N., 2010 : 6)

Ces informations provenant du *Shan Drug Watch, Newsletter* (October 2010, issue 3, A publication of the Shan Herald Agency for News (S.H.A.N., 24 p) parlent d'elles-mêmes. De son côté, l'armée birmane s'est surtout occupée à trouver les moyens de s'entretenir elle-même plutôt que de se battre contre les « rebelles », surtout aux frontières ce qui est en accord avec la politique post coup d'Etat de 1988 de vivre sur le dos de la population et des territoires occupés. Prélever de quoi se nourrir et des taxes ont les deux plus importantes taches de l'armée. Cela entraîne un laissez-faire concernant la culture de l'opium qui permet des taxes élevées et qui concerne la consommation étrangère. Mais ces taxes qui enrichissent l'armée empêchent les paysans de revenir à des pratiques culturales qui assuraient leur autosubsistance (bien qu'en Thaïlande pendant des dizaines d'années, les cultivateurs d'opium n'aient pas eu à être forcé pour planter du pavot qui rapporte plus que les cultures traditionnelles, d'où la difficulté de trouver des cultures de substitution rentables[23]).

Les cessez-le-feu, notamment des Wa et du *Kachin Defense Army* a permis aux militaires et surtout aux milices locales engagées sous la bannière des gardes de frontières de s'installer à la frontière birmano-thaïlandaise et de construire de nouvelles raffineries (ce qui n'empêche pas les groupes qui collaborent avec l'armée de cultiver de l'opium également, la *United Wa State Army* est une des

[23] En Birmanie aussi des tentatives de cultures de substitution ont été tentées sous l'impulsion de la Chine, comme le sucre et le café, mais les résultats ne peuvent espérer atteindre les revenues de l'opium. Du *buckwheat project* japonais, il ne reste pas grand chose et l'incertitude est grande quant aux résultats des plantations d'hévéas.

plus importante source d'approvisionnement dans le triangle d'or), une cinquantaine selon certaines sources (cf. le quotidien *Bangkok Post*). Les hommes d'affaires thaïlandais ont évidemment aidé ces raffineries en leur procurant le matériel nécessaire et en réactivant des filières de distribution. Les frontières sont donc des lieux où l'ethnicité, les guérillas et les arrangements entre voisins sont profitables. C'est la raison principale de la difficulté de régler les différends entre pays à propos des frontières. Les prix et la rentabilité de la production, surtout des pilules amphétamines, sont dépendants des aléas des guerres ethniques. Par exemple quand l'armée birmane a envahi le territoire kokang en août 2009 on a très vite constitué des stocks et les prix ont baissé. Le contrôle des terres est donc essentiel à l'enrichissement des hommes d'affaires et des gouvernants. Il est évident que même lorsque les terres sont « protégées » en Thaïlande par les parcs nationaux (avec tous les problèmes que pose l'exploitation des terres par les habitants de ces nouveaux reliquaires de la biodiversité qui attire l'avidité des hommes d'affaire et officiels corrompus) les exploitants traditionnels sont dépossédés le plus souvent. Au Cambodge la pratique est courante de donner de maigres compensations aux propriétaires pour laisser la place aux grandes compagnies (essentiellement chinoises) et quand ceux-ci refusent l'Etat utilise la force. En Birmanie même les zones protégées sont soumises à l'exploitation de grandes compagnies (comme le don à la compagnie Yuzana d'une portion importante de la réserve destinée à préserver l'habitat des tigres dans l'Etat Kachin).

Essartage

En fin de compte, il fallait bien que les terres « ethniques » soient reconnues et que leurs propriétaires aient un statut. Si les *Hill Tribes* (les Montagnards) du nord ont finalement été intégrés (carte d'identité, cultures de rente en

remplacement du pavot, tourisme) ce fut au nom d'un sacrifice de leur liberté de mouvement, d'une perte d'une part de leur identité (mais pas en profondeur) et révéla la capacité de « dédoublement identitaire » de ces populations, jouant le jeu de l'intégration (école, culture, vente de produits…) mais gardant aussi leurs traditions (moins la mobilité de l'essartage et de l'opium quoi que pas partout).

Pour les Karen situés au Nord-Est de la Thaïlande la question se pose différemment : réfugiés ? Illégaux ? Thaïlandais ? Ils sont dans des camps (environ 150000 officiellement, ils donc au moins 300000 dans et autour des camps). Comme les Shan qui vivent sur la frontière et dans des camps de réfugiés et utilisent la Thaïlande comme une retraite lors des attaques régulières de l'armée birmane cette population doit trouver un moyen de maintenir son identité tout en se faisant accepter, au-delà des tant vantées conversions ou accès à une ethnicité transnationale que permettraient les nouveaux outils de communication. L'idéal des Américains qui créent des communautés pour segmenter selon leurs critères le réel est le facteur décisif de cette vision moderne. On recréé des communautés et une ethnicité selon des critères soi-disant issu de la société elle-même mais qui ont été sélectionnées en fonction d'intérêts « supérieures » telles la survie de l'ethnie, son combat nécessaire avec les outils que les Ong leur apporte (et les maintiennent ainsi à leur botte puisqu'il faut les former pour ce combat notamment celui de l'appropriation de leurs terres). Même si les critères qui doivent établir le profil de ces ethnies se basent sur des travaux ethnologiques, ceux-ci sont mouvants et un modèle de société enfermé dans un climax culturel et technique ne peut pas être valide. On adapte en fait les populations à la réalité « globale » en en faisant même des prototype pour « le village global » tout en détruisant

leur potentiel d'opposition (exprimés par leurs « mauvaises pratiques par exemple). Mais tous ceux qui travaillent « pour » les ethnies (c'est-à-dire en fait pour eux) expliquent qu'ils ne font que suivre des demandes émanant de la société elle-même et n'agissent que pour les aider ? Les *community based research* sont donc une nécessité pour répondre aux nouveaux besoins de la société (nouveaux besoins identifiés par les ethnologues aux services des ONG et des projets de développement) et qui doivent respecter la volonté des peuples eux-mêmes (qui n'ont pas le choix puisqu'on leur a dit ce qui était bien pour eux ; abattre les arbres pour faire du petit bois c'est mal, respecter les vieux arbres et faire des essarts autour réguliers et avec des périodes de jachères c'est bien…) bref on leur montre la voie. Ainsi la souplesse ethnique (Boutry et Ivanoff, 2008) permet une certaine manipulation : conversion, groupe de pression, création de lobbys internationaux, ONG militantes qui établissent des transepts (plateforme de discussion et mettent en relation ce qui ne l'était pas). ONG et chercheurs jouent aux apprentis sorciers actuels, ce qui permet aux Karen d'être assimilés ou au moins reconnus. On leur donne la réputation d'être assez rusés pour manipuler le système dominant à leur profit, mais en fait, on leur impose simplement une soumission (au moins de forme) à la *higher identity* comme le montre le rituel de don de la forêt au roi pour son 60^{e} anniversaire. Les Karen, poussés par les ONG, ont ainsi trouvé un moyen de préserver leurs terres des hommes d'affaire et officiels corrompus, mais ont aussi réussi à appeler la communauté internationale à se réunir dans un rituel « global ». Le but était évidemment de se préserver, mais le résultat est la soumission totale à la *higher identity*. Car quand bien même la bienveillance royale leur donnerait une autonomie de pratiques elle ne pourra s'étendre aux officiels locaux très longtemps. C'est alors que les ONG interviennent comme porte-parole et les chercheurs comme officiants de la transmission des savoirs

et garants de l'intégration. La multiplication des ONG et des groupes locaux de discussion, bref la participation du public aux projets de développement fait penser à une démocratie en marche et à un respect des minorités. Il n'en évidemment rien car, au-delà de quelques « victoires » emblématiques (mais qui ont toujours comme coût une perte d'identité, de mobilité, une ouverture sur le monde dangereuse…) les Karen sont un peuple dominé, corvéable à merci et dont la définition ethnique même permet de les utiliser à des fins personnels : réfugiés, immigrants, légaux, illégaux, communautés, Thaïlandais, Birmans, salariés, transfrontaliers, responsables des points de passages, guérilleros, chrétiens, bouddhistes… ils offrent une palette infinie de possibilités de manipulation pour chaque groupe politique, chaque ONG, chaque chercheur.

Conclusion

La « haute identité » est une forme de communauté imaginée (Benedict 1991), un moyen de parler d'une organisation politique et sociale au-delà des frontières de populations. Les frontières ethniques sont donc aussi des frontières qu'un Etat veut subjuguer au nom d'une ethnie supérieure dont le nationalisme provoque l'intolérance. Les frontières doivent donc entrer dans le cadre d'une haute ethnicité représentée par une ethno-nation, soit par la force (brigade des frontières en Birmanie) soit par l'intégration (Thaïlande).

Dans l'Asie du Sud-Est insulaire, les disparitions régulières des empires et des états ne sont pas récupérables de par l'absence d'une « caste » de mandarins qui auraient en tête de conserver les fondements politiques et culturels de la nation. Ainsi les écroulements des états provoquent des ruptures dans les liens unissant les groupes sociaux, le « peuple » et l'élite, les « nationaux » et les

« périphériques ». L'islam est entré dans ce vide post étatique et a permis la création de ce lien entre différents composants d'un territoire qui se définissait selon des normes classificatoires identitaires évolutionnistes. Rappelons cependant que l'islam a dû composer avec la tradition (*adat*) condition sans laquelle il n'aurait pu s'implanter.

La globalisation est source de forces réactionnaires, que ce soit dans la sphère du religieux (développement des conversions, réaction de la sangha bouddhiste, « mauvaise » pratique de la foi pour les musulmans…) ou culturelle (l'ethnicité devenue une arme de défense contre le développement et facilitant les regroupements). Elle développe aussi naturellement des questionnements dans de nombreuses sociétés qui doivent penser leur avenir comme les Moken. Ils n'existent plus dans le monde qu'ils imaginaient être le leur, les Birmans et le marché, aussi réduit soient-ils, sont parvenus dans les îles. Le climax s'est effondré laissant place à la perplexité : moins de mobilité, moins de ressources, plus de lieux où se réfugier, mortalité croissante, intervention de l'Etat… les Moken reviennent aux traditions quand ils sont protégés dans les parcs, ce sont les réactionnaires ; en Birmanie ils laissent les relations interethniques agir et sont dans l'attente, cherchant une nouvelle voie dans le monde moderne d'aujourd'hui qui s'est imposée à eux depuis la privatisation de la filière pêche qui a amena des dizaines de milliers de Birmans dans leurs eaux. Cependant la mobilité, au cœur de l'ethnicité, n'a pas été touchée et s'est remise en marche sur des critères nouveaux, utilisant même les villages reconstruits (pour sédentariser) après le tsunami comme étapes sur leur nouvelle carte nomade. La segmentation, conséquence de la réalité d'une frontière qui s'impose à permis à plusieurs stratégies de voir le jour : mobilité sud et lien avec des parents éloignés en Thaïlande, exogamie culturelle en

Birmanie. Ainsi une certaine forme d'ethnicité survit aux frontières et on peut faire l'hypothèse, que concernant l'ethnicité le centre est primordialiste et les marges essentialistes.

Malgré les sursauts et adaptations « naturelles » des ethnies, leur 'ethnicité est instrumentalisée aux marges par les ONG et pour que les politiques du centres puissent détruire ces « foyers de résistance » à une intégration nationale, préliminaire à l'entrée dans la globalisation.

> « It is also in these places where the situationist view of man begins to gain plausability. Ethnicity becomes changeable, culturally and ecologically defined, and spiritually sensisitive. The classical views hold that it is at the boundaries where ethnic action happens, more dramatically so whern either cooperative or conflictual relationships between ethnic group need to be strategized and enacted with obvious political and economic consequences". (Anderson, 1983: 8)

Il peut certes y avoir des intérêts particuliers d'une classe dans la société, d'un groupe dans le pays, d'un segment d'une ethnie dans l'exploitation des mêmes niches et les ethnies passeront les barrières pour instrumentaliser l'accès aux ressources. Et cela ne demande pas forcément l'abandon de son ethnicité. Mais nous insisterons sur deux faits :

1. Il n'y a pour ainsi dire jamais d'abandon ethnique, il y a toujours substrat et un fonds de savoir-faire qui permet de relever l'ethnicité (techniques, collectes de plantes, gestions des esprits…) ;
2. Il est possible de travailler ensemble en se partageant la niche selon des compétences acquises grâce à l'ethnicité et son corpus de savoir-faire. C'est donc bien celui-ci qui doit être pris en compte.

Quoi qu'il en soit deux groupes peuvent entrer dans le même champ d'opportunités de ressources dans deux niches spécialisées qui ne sont pas que des lieux du développement d'une ethnicité idéalisée. Même si la descente des Birmans a provoqué des transformations sur les marqueurs identitaires moken et les a obligés à composer avec leur idéologie qui interdisait la pêche et la scolarisation, ils ont fait des compromis pour survivre au monde moderne. Cela ne se passe toujours sans violence comme le montre les conflits engendrés par une opposition (de forme) des populations christianisés s'opposant à un bouddhisme central (les Karen par exemple). Le dénominateur commun de toutes ces nouvelles interactions aux frontières est la volonté de contrôler ses ressources et de ne pas les abandonner aux mains de l'ennemi ou de l'autre en général (échec de la Brigade des frontières en Birmanie). Et quand un groupe abandonne ses ressources il se penche sur les moyens de préserver son ethnicité, car celle-ci est menacée. Les Karen de Thaïlande ont ainsi adapté une forme apparente de « bons sauvages » pour survivre au déplacement aux projecteurs de la « communauté internationale ».

De nombreux exemples pourraient être donnés pour monter que les mouvements de populations et les querelles à propos de l'appropriation des ressources (dont les taxes rappelons le) pousse les peuples menacés dans leur écosystème à relever des défis. Citons l'exemple des Moken d'Elphinstone, au nord de l'archipel Mergui, soumis depuis un demi-siècle à la volonté de sédentarisation birmane, à la pression des missionnaires, à l'obligation de rester à terre, de pêcher… Or nous avons vu en 2005 ces mêmes moken apparemment acculturés construire des bateaux de manière traditionnelle (alors que les Moken des parcs nationaux aurait déjà oublié cette technique selon les Ong qui

ont alors apporté des bateaux en fibre de fer pour que les Moken « se souviennent » ; une nation détruit la différence pour la reconstruire à son image et la ranger dans les musées vivants) et repartir à la voile et à la rame. 50 à 70 ans d'oppression n'ont pas interdit la transmission des savoir-faire et du cœur ethnique. Ce mouvement de rébellion face à une insoutenable pression est la conséquence de la descente vers le sud de dizaines de milliers de Birmans site à la privatisation de la filière pêche. Le cœur ethnique a toujours été protégé : mobilité hors parcs nationaux et sur des routes nomades oubliés, exogamie culturelle, mouvements millénaristes, départ dans le plus pur style traditionnel moken… chaque groupe a réagi, de manière différente montrant bien la souplesse d'une « écorce ethnique » qui ne touche pas toujours le centre de l'ethnicité.

Les frontières et la pression exercée lors de son contrôle par le centre provoquent des pressions qui ouvrent des perspectives nouvelles quant à la volonté et à la possibilité des peuples de s'adapter. La frontière permet alors de délimiter les limites ethniques de chaque groupe de façon nette et elles mettent en avant le fait qu'elles existent pour donner une raison de se développer au centre qui définit par son extérieur.

Les relations minorités/majorités dépendent de l'accès et de la disponibilité aux ressources et les minorités mettent en veille leurs différences culturelles pour une intégration minimum satisfaisant aux critères nationaux et internationaux. Il peut y avoir des adaptations pendant un moment qui semblent faire disparaître l'ethnicité qu'il s'agisse de langue, culture, costume, mais aucun de ces marqueurs n'est la preuve ethnique, ils sont tous changeables supprimables. Par contre ils peuvent être mis en avant pour donner la réalité de l'ethnicité.

> « So, in the fringes as well as in the centre, ethnicity is instrumental and expressive in usage. The ethnic actor is fully aware and alert. He does not assimilate. Neither does he engage in “passing” into or among the other dominant group; nor does he have a “double identity”, lending a “double life”. (Anderson, 1983: 9).

Cette remarque est juste sauf pour la relation entre la frontière et le centre qui développe des « double identité » l’une étant un « semblant ethnique » de populations déplacées, mises en dangers par d’autres. Mais l’ethnicité principale demeure longtemps dans un groupe (à l’instar des Moken d’Elphinstone ou les rituels de réinstallation au Cambodge). Et il y a une deuxième identité réservée à extérieure qui n’est que la prolongation de la première, une de variantes de ses techniques de survie et de protection. Ceci peut aller à l’encontre de l’intégration et de l’assimilation puisque les populations ne sont jamais véritablement intégrées dans un pays et qu’il faut garder l’illusion de l’intégration nationale ce que la Thaïlande sait très bien faire (de moins jusqu’en 2008). C’est pourquoi le pluralisme est une condition nécessaire et de l’intégration, seulement possible dans les sociétés démocratiques. Mais dans ces mêmes sociétés démocratiques où il y a certes moins de violence et de combat (brigade des frontières et luttes armées en Birmanie contre camps de réfugiés en Thaïlande: on peut discuter de la violence des sociétés démocratiques ou non), il y a plus de fausse identité, de clichés et de tendance à cataloguer les gens sous couvert d’égalité et de multiculturalisme, ce qui freine les interactions et bloque les rouages traditionnels des sociétés multiculturelles.

L’ethnicité est une matière culturelle fondamentale qui permet aux minorités de s’adapter, mais elle a été utilisée pour créer des “périmètres” ethniques stables que l’Etat puisse contrôler. Il faut d’abord identifier l’ennemi avant de la battre. Aujourd’hui, on crée par exemple une ethnicité *Chao Lay* (Hommes de la Mer en thaï) pour regrouper en Thaïlande trois groupes distincts dont on exclue les segments “étrangers” (vivant en Malaysia ou au Myanmar). Cette nouvelle reconfiguration est acceptable car les 3 groupes ont des liens historiques mais elle impose une souplesse dans la conception ethnique : les Moken de Birmanie sont-ils des *Chao Lay* ? En tentant de construire une identité nationale particulière, basée sur l’exploitation d’un environnement, on oblige les populations à inventer de nouveaux critères d’identité. Les segments des groupes ethniques “exclus” sont obligés de réfléchir à leur position. Mais, au bout du compte, cela ne fait que construire du social et raviver un sentiment ethnique (Moken) ou un sentiment d’intégration (Moklen pour qui la Birmanie est diabolisée). Le groupe des *Chao Lay* est construit sur le modèle des *Chao Khao* d’autrefois (les *Hill Tribes*), l’environnement (celui “sauvage” des montagnes ou de la mer) représentant ce “territoire du vide” qui permet de reconstruire des identités à partir du centre. Mais les enjeux sont différents et la frontière ne représente plus le même danger. Il faudra donc s’intéresser aux définitions des identités et des regroupements ethniques du centre qui révèlent une permanence dans la conception des populations des marges qui va au-delà du simple danger d’invasion ou de porosité aux idées communistes… des années 1960.

Bibliographie

Anderson, Benedict, 1991, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, ed. London: Verso Books (1st published: 1983), 244 p.

Augé, Marc, 2009 *Pour une anthropologie de la mobilité,* collection : Manuels Payot, 96 p.

Barth, Fredrik, 1969, *Ethnic groups and Boundaries. The Social organization of Culture Difference*, Oslo, Scandinavian University, pp. 9-38.

Barth, Fredrik, 1995 « Les groupes ethniques et leurs frontières », *in* Ph. Poutignat, J. Streiff-Fenard (dir.), *Théories de l'Ethnicité*, Paris, P.U.F, 1995, p. 203-249. [1re éd.1969, Ethnic Groups and Boundaries, the Social Organization of Culture Difference, London, Allen and Unwin]

Benjamin, Geoffrey, 1988, «In the long term: Three themes in Malayan cultural ecology», *in*: *Cultural Values and Tropical Ecology in Southeast Asia*, edited by Karl L. Hutterer, A. Terry Rambo and George Lovelace; Ann Arbor: University of Michigan, Center for South and Southeast Asian Studies, Paper n° 27, pp. 219-278.

Braidwood, Robert et Reed, Charles A., 1957, « The Achievement and Early Consequences of Food-Production: a Consideration of the Archeological and Natural-Historical Evidence », *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology*, XXII, p. 19-31.

Boutry Maxime, 2004, "Un système symbolique en construction : l'exemple du bateau birman", *Techniques et culture*, n°43-44, (*Mythes. L'origine des manières de faire)*, MSH, Paris.

Boutry Maxime, 2007, *L'archipel Mergui, Croisée des Mondes. Dynamiques d'appropriation du territoire et expression identitaire des*

pêcheurs birmans, Thèse de Doctorat non publiée, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 453 p.

Boutry Maxime et Ferrari Olivier, 2009, *Des catastrophes naturelles au désastre humain. Conséquences et enjeux de l'aide humanitaire après le tsunami et le cyclone Nargis en Thaïlande et Birmanie*, Bangkok, Carnets de l'Irasec, n°10, 120 p**.**

Boutry, Maxime et Jacques Ivanoff, 2008, "De la segmentation sociale à l'ethnicité dans les suds péninsulaires ? Réflexions sur les constructions identitaires et les jalons ethniques à partir de l'exemple des pêcheurs birmans du Tenasserim", *Aséanie, Sciences humaines en Asie du Sud-Est*, éditions du Centre d'Anthropologie Sirindhorn, Bangkok, décembre 2008, pp. 11-46.

Boutry, Maxime et Jacques Ivanoff, 2009, *La monnaie des frontières. Migrations birmanes dans le sud de la Thaïlande, structure des réseaux et internationalisation des frontières,* Bangkok, Carnet de l'Irasec, Série Observatoire O2, Irasec/Observatoire des Trafics illicites, 161 p.

Braudel, Fernand, 1949, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin (Deuxième édition révisée, 1966).

Braudel, Fernand, 1977, *Écrits sur l'Histoire*, Paris, Flammarion, 1977.

Brun P. et P. de Miroschedji, 1998-1999, Cahiers des thèmes transversaux ArScAn, Cahier I *Avant-Propos au thème 2 - Evolution des structures et dynamiques sociales*, Cahier I - 1998/1999, Thème 2 - *Evolution des structures et dynamiques sociales*, pp. 49-52.

Comaroff, Jean, 1994, « Defying Disenchantment. Reflections on Ritual, Power, and History », pp. 301-314, in: C. Keyes, L. Kendall and H. Hardacre (eds) *Asian Visions of Authority. Religion and the modern state*

of East and Southeast Asia, University of Hawaii, Press, Honolulu, 366 p.

Condominas Georges, 1980 *L'Espace Social. A Propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion (Coll. "Sciences"), 539 p., 3 index.

Duncan, Christopher R. (ed.), 2008, *Civilizing the margins. Southeast Asian Government Policies for the Development of Minorities*, NUS Press, Singapore, 284 p.

Ferrari, Olivier, 2008 "Ritual Structure and Coordinates of the Moklen Nomadism: Towards an Understanding of the Social Integration of Maritime Societies in Southern Thailand", in: *Southern Ethnic Dynamism: the Andaman littoral and marine populations*, Cusri (Chulalongkorn University Social Research Institute) / Irasec (Institut de Recherche sur l'Asie du Sud-Est Contemporaine), pp. 75-94.

Ferrari, Olivier, 2009, "How to be Thai and Sea Gypsies? Technical, cultural and ritual syncretism", Actes du colloque *Chao Lay: Ethnic Dynamism and Cultural Rivitalization*, Siridhorn Anthropology Center/Cusri/Irasec, Ambassade de France), pp. 30-42.

Ferrari, Olivier, Arnaud Leveau, Narumon Hinshiranan et Jacques Ivanoff, 2010, *Thaïlande. Aux origines d'une crise*, Bangkok, Carnet de l'Irasec no 13.

Godelier, Maurice, 2007, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Albin Michel, Bibliothèque Idées, Paris, 293 p.

Godelier, Maurice, 2009, *Communauté, société, culture. Trois clefs pour comprendre les identités en conflits*, Paris, publication du CNRS, 60 p.

Guérin Mathieu, Andrew Hardy, Nguyên Van Chinh, Stan Tan Boon Hwee, 2003, *Des montagnards aux minorités ethniques. Quelle intégration nationale pour les habitants des hautes terres du Viêt Nam et du*

Cambodge ? Paris/Bangkok, L'Harmattan/Irasec, préfacé par Yves Goudineau, Collection Analyses en regard, 354 p.

Horstmann, Alexander, 2002a, *Incorporation and resistance: borderlands, transnational communities and social changing Southeast Asia*, Tokyo, Tokyo University of Foreign Studies, 27 p.

Horstmann, Alexander, 2002b, *Trapped Ethnic Minorities and Local Reworking of Citizenship at the Thailand-Malaysian Border*, Working Paper, Center for Border Studies, Queens University of Belfast.

Horstmann, Alexander, 2002c, *Class, Culture and Space: The Construction and Shaping of Communal Space in Southern Thailand*, Southeast Asian Regional/Cultural Studies, Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa (ILCAA), Tokyo University of Foreign Studies, Identity Politics in South Thailand, Proceedings.

Horstmann, Alexander, 2006, "States, Peoples, and Borders in Southeast Asia", in: *Articles. Kyoto Review of Southeast Asia*, N° 7, pp. 1-9.

Horstmann, Alexander, and Reed L. Wadley (eds.), 2005, *Centering the Margin: Agency and Narratives in Southeast Asian Borderlands* (Anthropology of Asia Series), Oxford Berghahn Books, 248 p.

Hutterer Karl L. and A. Terry Rambo, Georges Lovelace, eds., 2007, *Cultural values and tropical ecology in Southeast Asia*, Ann Arbor, Center for South and Southeast Asian Studies, University of Michigan, 417 p. ("Michigan Papers on South and Southeast Asia", n° 27).

Ivanoff Jacques, 2003, " La mort de l'ethnologie ? Réflexions à partir de l'ouvrage Ethnologie. Concepts et aires culturelles " (Paris, Armand Colin, 2001, 320 p.), *Techniques et Culture*, pp. 169-190.

Ivanoff Jacques, 2004, *Les naufragés de l'histoire. Les jalons épiques de l'identité moken*, Les Indes Savantes, Paris, préface de Georges

Condominas, 593 p., 5 index, glossaire, 13 annexes, bibliographie, 10 cartes, 2 tableaux, 21 schémas, 15 photos noir et blanc, 111 photos couleur.

Ivanoff Jacques, 2008a, "Ethnoregionalism and Ethnic Boundaries in Southern Thailand", in: *Southern Ethnic Dynamism: the Andaman littoral and marine populations*, Cusri (Chulalongkorn University Social Research Institute) / Irasec (Institut de Recherche sur l'Asie du Sud-Est Contemporaine), pp. 2-19.

Ivanoff Jacques, 2008b, "Change, Resistance or Cultural Permanence among the Sea Faring Populations", in: *Southern Ethnic Dynamism: the Andaman littoral and marine populations*, Cusri (Chulalongkorn University Social Research Institute) / Irasec (Institut de Recherche sur l'Asie du Sud-Est Contemporaine), pp. 95-112.

Ivanoff Jacques, 2009, "Resilience of Sea Gypsies culture and new indigenous future", Actes du colloque *Chao Lay : Ethnic Dynamism and Cultural Rivitalization*, Siridhorn Anthropology Center/Cusri/Irsec, Ambassade de France, pp. 43-67.

Ivanoff Jacques, 2010, The Cultural Roots of Southern Violence in Malay Southern Thailand. Comparative Mythology. Volume 1: *The Tutelary Figure of Malay Political Heroism*, Bangkok, White Lotus, 57 figs., 333 p.; Volume 2: *The Sociopolitical and Imaginary Structures of the Southern Rebellion*, 2011, Bangkok, Irasec/White Lotus.

Keyes, Charles, 2008, Ethnicity and the Nation-States of Thailand and Vietnam, in: *Challenging the limits. Indigenous peoples of the Mekong region* (edited by Prasit Leepreecha, Don Mccaskill and Kwanchewan Buadaeng), Mekong Press, pp. 13-53.

Leepreecha Prasit, Don Mccaskill and Kwanchewan Buadaeng (edited by), 2008, Challenging the limits: Indigenous peoples of the Mekong region, Mekong Press, 379 p.

Scott, James, 2009, *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, Yale University Press

Thongchai Winichakul, 2005 (1st edition 1994), *Siam Mapped. A history of the geo-body of a nation*, Silkworm books, Chiangmai, Thaïlande, 228 pp.

Tong Cheek Kiong and Chan Kwok Bun, 2008, « Rethinking Assimilation and Ethnicity: The Chinese in Thailand », in: Wang Ling-Chi & Wang Gungwu (eds.), 2008 (1st edition 1998) *The Chinese Diaspora*, Selected Essay, Volume II, Eastern Universities Press, 399 p.

Chapitre 3

Cambodge

Regards croisés avec les Tampuan de Ratanakiri du nord-est Cambodgien

Frédéric BOURDIER, IRD
UMR201 DEVSOC, Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne
fredericbourdier@hotmail.com

Visiter et vivre dans une société

J'ai rencontré et vécu avec les Tampuan en 1994, et je suis resté près d'un an dans le même village. J'y suis parti puis revenu régulièrement jusqu'à ce jour, pour des durées allant de quelques semaines à plusieurs mois. La région est de nos jours en 2016 plus accessible et n'est plus la province de jadis, reculée et peuplée de villageois dans la forêt. Le village qui m'est familier a grandi, l'environnement social et économique a changé et ma manière d'appréhender les populations locales a également évolué.

Comme dans d'autres régions où j'ai vécu et travaillé (Inde méridionale, Amazonie, piémont cambodgien, forêts de Palawan aux Philippines), j'ai rencontré, comme chacun des ethnologues ont pu le faire, des interlocuteurs, j'ai tissé des relations d'amitiés, plus ou moins durables, et développé des relations de proximité. Je me suis parfois impliqué quand une demande s'exprimait, si j'étais en mesure d'y répondre. J'ai plus récemment plaidé la

cause des populations quand une demande se mettait subrepticement en place.

Les premières demandes concernaient, de façon quasi-systématique, des questions de santé. Sur ces plateaux dénués de toute structure de santé dignes de ce nom, je disposais à l'époque (1994-1995) des médicaments antipaludéens car le Plasmodium falciparum était omniprésent dans cette région de forêts, et j'avais également d'autres remèdes plus anodins que je donnais pour des affections bénignes ; parfois j'organisais les secours en faisant venir les lointains services médicaux provinciaux. Dans un autre registre, un autre type de demande émise par les habitants, et dirigée vers les autorités administratives, consistait à me demander en catimini de formaliser leurs expectatives. En effet, à cette époque, les communautés locales, notamment les nouveaux chefs administratifs de village, élus par les habitants, étaient appelées à prendre connaissance des projets provinciaux et commençaient à être sollicitées pour servir de relais entre les instances gouvernementales et les populations. N'étant pas toujours à l'aise pour manifester ouvertement leurs doutes ou, pire encore, leurs mécontentements, ils me demandaient, en catimini, « comment cela se passait dans mon pays » quand une semblable situation surgissait. Etant encore peu au courant de leurs droits en tant que citoyens, et ce d'autant plus que personne ni aucune institution ne venait leur informer sur ce point[24], ils cherchaient tout simplement des repères, des exemples pouvant servir de mise en comparaison afin d'éclairer leur avis. Bien évidemment, je ne fus en aucun cas un prédicateur ; de toutes manières, là n'était pas leur expectative. Ils

[24] Il faudra attendre le tout début du XXe siècle pour que quelques rares organisations non gouvernementales arrivent, non sans difficultés bureaucratiques, pour informer les populations ethniques sur leur place, de leur droit et leur devoir dans la société cambodgienne.

voulaient, je le crois, entendre des mises en perspective les autorisant d'élargir leurs points de vue.

Cette implication ne consistait pas en une intervention, à la manière de celles réalisées par les ONG, mais revenait plutôt à un échange de service, dans la mesure où la société en question mettait en exergue les valeurs de solidarité, d'échange et de troc. Lors des sacrifices annuels et au cours des fréquentes festivités qui jalonnent le cycle agraire, je contribuerai ainsi à fournir ma part comme tout le monde (en termes d'offrande) et participait aux rituels (lorsque cela m'était demandé) où l'on commençait d'ailleurs à m'assigner un rôle.

Questions de méthode

Il est évident qu'être concerné par ce qui arrivait, ainsi que montrer et partager le souci de la communauté villageoise, ne constituait pas une sulfureuse option stratégique mais une condition sine qua non d'intégration au sein de la vie villageoise. Sans cela, grand était le risque de se distancier, d'être écarté d'un certain nombre d'événements, et donc d'être dans l'incapacité de pénétrer certains des arcanes sociaux qui ne se dévoilent pas comme çà, au tout venant.

A ce titre, une attention spéciale est portée au réel, à l'histoire et à l'acteur. C'est aussi bien un choix méthodologique qu'une contrainte qui s'impose pour saisir les événements sociaux comme des processus et qui se présentent tels pour les personnes que l'on fréquente. Par exemple, dans la société

tampuan, la place accordée à l'histoire récente mais aussi ancienne est fondamentale. On est loin d'une société « froide » en suspension dans le temps. D'un côté, il y a le traumatisme de 30 ans de guerre civile qui retrace, tristement, les premiers contacts entre les populations d'essarteurs avec les Khmers, les Américains, les Khmers rouges puis les Vietnamiens (Colm & Sim, 2009 ; Hickey, 2002). On est loin du mythe ; on rentre de plain-pied dans la reprise des épisodes traumatiques du passé pour mieux saisir le présent, pour en saisir les connaissances sur l'impact vis-à-vis de l'environnement, mais aussi pour apprendre à mieux se mobiliser et se défendre contre certaines apories du développement économique imposé.

La notion d'acteur ne peut également être éludée car certains individus au sein de la microsociété tampuan ont des fonctions spécifiques et occupent des positions originales. Ils participent de ce fait au bon déroulement de la vie en communauté, et il en est qui ont pour mission et devoir de veiller au maintien de l'harmonie des lois qui régissent les rapports entre humains et non humains, ainsi que tout épisode de maladie, de malheur et d'infortune, au sens large, faisant figure de « fiche signalétique » révélatrice d'un malaise général au sein de la collectivité des humains.

Le passage du singulier - avec ses composantes que sont le réel, l'acteur et l'histoire - au global, comme le rappelle Alban Bensa (2006 : 9) donne la porte ouverte à un travail de décontextualisation qui porte en lui le problème d'extraire arbitrairement les faits sociaux des contingences dont ils sont indissociables. Mais si la méfiance envers cette démarche est légitime, est-il pour autant réaliste de dénier l'existence d'autrui et battre en brèche la notion d'altérité. Selon les tenants de l'anthropologie critique, tout se passe

comme si à partir du moment où l'on évoque l'altérité on éludait la temporalité, le contexte.

Ma modeste contribution à l'étude de quelques peuples des forêts en Asie du Sud-est et en Amérique du sud m'a appris que ces deux termes n'étaient pas exclusifs ni antithétiques. Au contraire, la mise en avant de la temporalité est obligatoire puisque ces populations sont irrémédiablement dans l'Histoire : leur histoire à eux (qui peut être recomposée, manipulée, mais aussi truffée de contingences réelles) est une porte d'entrée destinée à mieux saisir leur passage dans l'histoire du monde.

C'est donc une histoire du monde envers laquelle ils sont éminemment attentifs. Cette histoire n'est pas vieille : Nicolas Menut remarque que « tandis que l'Europe conquérante se familiarisait avec la figure du *Sauvage*, celui-ci de son côté commençait également à intégrer cet *Autre* au teint pâle dans son propre univers, symbolique et artistique » (Menut, 2010). Ce rapprochement avec le monde extérieur a-t-il pour effet de réduire à l'illusion toute référence à l'altérité ? Je n'en suis pas convaincu et les tentatives de démonstration qui vont dans le sens d'une dynamique homogénéisatrice ne sont pas convaincantes également. Je vais illustrer ceci en mentionnant un exemple, qui d'ailleurs s'observe dans de nombreuses autres sociétés à tradition orale, et qui montre en quoi l'interrelation éveille le sentiment d'unicité auprès des personnes avec qui nous entretenons des liens.

Où il est question d’échange

Mon interaction eut, dans une certaine mesure, des retentissements sur une partie des populations qui avaient accepté de m’accueillir : chez les Tampuan au Cambodge, que personne n’avait étudié et avec qui personne n’avait partagé leur vie (en dehors du sinistre épisode des Khmers rouges de 1972 à 1979), mon comportement « anthropologique » à partir d’enquêtes systématiques incita des villageois à s’interroger sur eux-mêmes. Si je m’intéressais à eux, et si je voulais apprendre d’eux, cela signifiait-il qu’il y avait quelque chose dans leur culture que je pourrais par la suite utiliser ? Plus encore, j’en ai vu prendre une certaine distance vis-à-vis de leurs repères culturels. Je n’étais tout de même pas l’élément déclencheur car des événements récents (développement, guerre, conflits, invasion) avaient déjà ébranlé les certitudes jadis partagées par les membres du groupe social. Mais ma position d’extériorité, combinée avec une intériorité partiellement et progressivement acquise, me plaçait, tout au moins aux yeux de villageois proches de moi, en interlocuteur privilégié pour leur donner à rendre compte du processus de mondialisation (quelques uns de mes interlocuteurs mentionnaient les notions de « grand mélange » et de « grand partage ») et d’accélération des échanges.

Au départ, j’étais parvenu, non sans peine, à expliquer le plus clairement possible les raisons qui motivaient ma venue (comprendre les relations qu’une société, qui n’est pas la mienne, entretient avec la nature), mais très vite on m’assigna un nouveau rôle qui consistait à répondre aux questionnements sur l’évolution des conditions de vie près d’ici et là-bas. On

était en 1994, juste après les élections préparées par l'Apronuc, et il régnait ce sentiment qu'il fallait s'adapter et comprendre, autant que faire se peut, pour survivre. Les rebelles khmers rouges sillonnaient encore la région, tentaient d'embrigader de force de nouvelles jeunes recrues et il fallait s'en défendre. D'un autre côté le gouvernement cambodgien renaissant commençait à déployer sa structure administrative et mettait en place les premiers projets de développement. La nécessité requise pour assurer la défense envers les guérilleros et ce rapprochement avec la nouvelle bureaucratie n'était pas nouvelle, et les témoignages des bribes du passé en témoignaient. Mais elle évoluait et s'accélérait inéluctablement.

C'est ainsi que certains phénomènes envers lesquels je ne prêtais guère attention au début se sont progressivement transformés en indices incontournables permettant de mieux cerner la culture locale. Notons que quand j'emploie le mot culture, c'est en référence aux dynamiques symboliques et matérielles des relations sociales abordées dans leur singularité. Plus précisément, la façon dont les Tampuan regardaient le monde extérieur à travers leurs propres catégories devint, aux yeux du jeune ethnologue que j'étais, révélateur de la vision qu'il portait sur le monde. Tout commença dès le début : alors que je posais, en bon enquêteur de terrain, maintes questions sur des thèmes qui me paraissaient saillants et vitaux pour cerner leur société (organisation sociale, système de parenté, relation avec l'environnement naturel, mythologie couplée avec évocation interprétation de l'histoire récente), mes informateurs commencèrent à me retourner ces mêmes interrogations, puis en introduisirent d'autres complètements différentes.

Non pas par simple curiosité ou distraction, mais par volonté de resituer le monde qui les entoure et, le cas échéant, de se positionner afin de remettre en question certains de leurs fondements qui jusqu'à présent leur semblaient inébranlables. Il va sans dire que je ne fus pas le seul moteur déclencheur de ce revirement. Nombreux étaient les Tampuan qui à avoir été en contact avec la population khmère des vallées, nombreux étaient ceux qui avaient vécu les vingt années de guerre civile (Hickey, *op. cit.*) qui ravagèrent le pays, nombreux également étaient ceux qui se montraient désireux de connaître et de saisir l'impact des techniques modernes sur le devenir-monde. Mais cette fois-ci, ils avaient quelqu'un de disponible à portée de main. A partir de ce moment il n'y eut plus d'informateurs, mais des collaborateurs.

Tout cela procurait du sens et de l'utilité pour les Tampuan. Ils savaient fort bien qu'ils ne pourraient plus de nouveau fuir dans la forêt, comme cela aurait été possible auparavant, pour se soustraire aux intempéries du monde moderne, ni s'écarter des peuples voisins qu'ils préféraient autrefois regarder avec défiance et méfiance. Sommes toutes, cette interrogation vis-à-vis de l'Autre - un Autre que je représentais d'autant plus que j'étais devenu leur ami et leur confident - avait non seulement pour objet d'accumuler de nouvelles connaissances (que je ne pouvais, au demeurant, pas toujours honorer étant donné mon incompétence : comment vole un avion ? de quelle manière se transmettent les ondes de radio ? pourquoi se déclenche un tonnerre ?), mais de distinguer si un transfert de savoirs demeurait possible et pensable, sans pour autant reléguer les logiques de pensée vernaculaires dans un boite de Pandore.

Confrontations

Ce que l'on apprend de l'Autre, à travers cette notion d'échange, c'est tout d'abord, comme chaque ethnologue le sait, sur soi-même. Comme Claude Lévi-Strauss le soulignait, « j'ai voulu montrer que le sauvage persistait en nous tous. Et puisqu'il est toujours présent en nous, nous aurions tort de le mépriser quand il est en dehors de nous » (Lévi-Srauss, 2011 : 172). Mais cette attention tourne ensuite autour de deux choses. Il y a tout d'abord ce qui constitue le substrat inaliénable de sa propre culture et qui représente un patrimoine irremplaçable. Encore une fois, introduire l'histoire ne revient pas à écarter l'hypothèse de la diversité culturelle humaine. Une référence à la culture n'a d'autre objet qu'autoriser la remise en question de l'altérité, de la sonder et de la jauger. Rien que ça vaut la peine que l'on s'y attarde.

Le propos n'est pas ici de revendiquer un exotisme qui instaure une pluralité d'altérités sous la bannière d'une pensée sauvage ni encore moins d'ériger une barrière entre le monde de la raison maîtrisée et celui du mythe. Le propos consiste à retrouver, si elle existe, la richesse de la diversité culturelle humaine en faisant ressortir des formes de pensée et d'actions symboliques à partir de groupes ethniques qui nous sont devenus proches. Il y a néanmoins, comme je l'ai déjà dit, un nombre de précautions méthodologiques à respecter : induire la place de l'acteur, resituer les conditions d'émergence des faits sociaux à travers l'histoire, contextualiser et, surtout, ne pas chercher impunément à amalgamer les particularités culturelles à des curiosités irrationnelles du moment.

C’est pour cela que l’identification des formes de rationalités (je mets expressément ce vocable au pluriel) constitue, pour moi, une des entreprises majeures du travail anthropologique : elle peut montrer comment différentes rationalités se chevauchent et cohabitent au sein d’une même culture. Je me souviens de cette astrologue indien réputé qui, au cours des années quatre-vingt, faisait référence à la dance de Parvati (une des déesses majeures, parèdre de Shiva) pour expliquer dans sa totalité la marche du monde et le fonctionnement de l’univers. Elle montre aussi l’extrême diversité des enchevêtrements qui, au bout du compte, reflètent l’altérité. Quand je dis altérité, je n’évoque pas le mystérieux, l’incommensurabilité ou l’Autre incernable mais je pense à l’Autre, issu d’une autre culture, avec qui j’a probablement des points en commun et d’autres certainement qui diffèrent, et dont il s’agit de déceler les mécanismes et les rouages de fonctionnement à travers les institutions qui les couvrent. Encore une fois, soyons clair que tout ceci n’est pas une fascination pour l’altérite qui tendrait à faire de notre discipline « une banque de rêve ». Nous sommes plutôt à la recherche de la possible existence d’un Autre qui ne peut se saisir uniquement en fonction de nos catégories d’entendement. Avec, en arrière plan, la précaution de ne pas valider le vain projet consistant à identifier des systèmes qui résistent à l’épreuve du temps.

Il y a ensuite cette manière de défier le temps, l’espace et les autres. Une posture que les Tampuan développèrent patiemment, certes non pas tous unanimement ni de la même manière, afin de poser les jalons de ce qui constitue leur identité en perpétuelle construction et en constant devenir : une identité qui repose sur des logiques et des valeurs très particulières, qui scellent l’existence et impriment la quotidienneté sans pour autant être

étanche à ce qu'ils perçoivent comme les aurores du présent à naître.

Cela m'amène à estimer que l'ethnologue n'est pas le porte-parole pur et dur d'une culture. Sa mission ne consiste pas à les enfermer, les protéger aveuglement. J'ai pleinement conscience de ne pas être le premier à soutenir cette thèse. Mais plus que jamais de nos jours, ce qui compte, c'est le devenir, le futur des sociétés, comme celles des Tampuan au Cambodge (Bourdier, 1997), des Tamouls (Bourdier, 1995) et des Irular en Inde (Bourdier, 1994) ou des Waiampi au Brésil (Bourdier, 2004), qui tous expriment manifestement, et naturellement j'ai envie de dire, un besoin de survivre en tant que communauté, tout en bénéficiant de nouveaux apports qu'ils estiment avantageux venant de l'extérieur.

Ils vivent comme nous dans la contemporanéité et celle-ci, est-il encore besoin de le dire, peut prendre des formes variées. Pris dans ce contexte, l'étude des choix auxquels procède le groupe constitue une porte d'entrée intéressante et constructive puisque ces sélections ne sont pas neutres et relèvent du sens social accordé à tel phénomène, à tel événement.

Il n'est pas inutile de remarquer que j'emploie indifféremment ethnologie et anthropologie. Rentrer dans une analyse critique de la terminologie est certes intéressant mais ne constitue pas le propos de notre panel. Je voudrais juste faire une remarque. Dans sa conclusion sur « l'anthropologie aujourd'hui » en 1953, Kroeber exprimait le vœu de laisser tomber le terme ethnologie, dont le propos tendrait à disparaître en raison de la disparition des cultures primitives (sans lien avec l'état-nation), de l'impossibilité de faire des comparaisons et classifications, et de la tendance à dévier sur des

généralisations spéculatives (Kroeber, 1953). L'auteur entendait aussi promouvoir l'ethnologie avec l'histoire culturelle et, une fois établie, dégager le processus à l'œuvre et « généraliser l'histoire de la culture à travers ses facteurs causals » : c'était un retour au programme de Franz Boas.

Depuis, les avis se sont ventilés. Ils ont évolué en raison de la « grande transformation » à laquelle se réfère Karl Polanyi. (1944). Mais il est vrai que l'existence de cultures originelles sans lien avec l'Etat existe, aussi surprenant que cela puisse encore paraître, même si elle relève de l'exception : un peu en Amazonie au Brésil (Ribeiro, 1997) à petite échelle ainsi qu'en Asie du Sud-est (Condominas, 1967). Quoiqu'il en soit, même si aucune culture n'est pas touchée, cela ne veut pas dire que tous les membres sont automatiquement touchés de la même façon. En ce sens, on peut dire qu'il y a plusieurs micro-cultures au sein d'une culture donnée. Ce prochain mélange accéléré, inéluctable, ne signifie pas uniformisation ni même homogénéisation ou encore disparition. Certes, des sociétés peuvent atteindre des points de rupture et se trouver entièrement absorbées, mais d'autres comme celle des Tampuan et de leurs voisins perdurent en innovant, empruntant mais aussi en résistant à certains effets de domination économique et politique. Il n'y a pas une histoire, comme celle jadis pensée par les évolutionnistes, mais des séries et des tranches d'histoire et j'ai toujours constaté leur vivacité à la fois dans le discours et dans les pratiques. A nous donc de continuer à les restituer dans un contexte de relations interethniques.

Ethnographie collaborative et anthropologie interprétative

Ceci nous amène à dire un mot sur l'ethnographie collaborative et l'anthropologie interprétative dont l'américain Eric Lassiter (2005) est un des tenants. Il s'agit d'une manière de regarder qui, à ma connaissance, ne s'est pas solidement développé en France. Au départ, Marcus et Fischer affirmaient que l'anthropologie interprétative fournissait un contexte pertinent pour remédier à ce qui est appelé « la crise de la représentation ». (1999). Avec la reconnaissance d'un nouveau champ bien plus « complexe » (dans lequel les cultures non touchées n'existent pratiquement plus, les anthropologues et leurs interlocuteurs sont plus interconnectés politiquement, socialement, économiquement et intellectuellement dans l'économie politique globale, et en fonction des nouveaux et changeantes directions avec de nouvelles stratégies), les ethnographes interpréteurs revitalisent l'expérimentation avec des formes ethnographiques qui doivent amener à une anthropologie plus en phase avec l'actuel tout en maintenant la promesse de représenter authentiquement les différences culturelles. Ils doivent répondre au monde ainsi qu'aux conditions intellectuelles qui le sous-tendent.

Dans ce cas, les auteurs insistent sur le dialogue en tant que clé métaphore (et non plus en tant que texte métaphore comme le préconisait Geertz en 1973). C'est un processus actif de communication avec une autre culture : c'est une double réorientation effectuée sous une double dimension : les processus sont nécessaires à la fois pour la communication interne au sein d'un système culturel et externe entre le système et le sens. Dynamique de créativité, soulignée par Marcus encore (*op. cit.)*, en ce sens que l'auteur et

ses « consultants » se confrontent et interagissent de façon créative, produisant ainsi un nouveau phénomène de Soi et de l'Autre, qui deviennent interdépendants. Parfois s'accommodant, parfois se remettant en question. C'est cette méthode, toute nouvelle pour moi cette époque, que les Tampuan m'ont apprit à développer.

Cette démarche, constructive et prometteuse, permet de mettre sur le tapis différentes voix (humaines) dans le texte, afin d'encourager une lecture à partir de différentes perspectives : ainsi diverses narrations, même si pas forcément représentatives, peuvent être divulguées. C'est la notion d'interactivité qui prédomine dans le rapport avec nos interlocuteurs qui deviennent alors, comme je l'ai dit plus haut, de collaborateurs.

Bibliographie

Bourdier, F., 2004, *Migration et sida en Amazonie française et brésilienne*, Cayenne, , Ibis rouge, 250 p.

Bourdier, F., 1997, « Les populations de Ratanakiri, éléments d'ethnohistoire des Proto-Indochinois », *Bulletin des séances de l'Académie royale des sciences d'outre-mer*, Bruxelles, 43(4), pp. 471-493.

Bourdier, F., 1995, « The trick of the tail: Dispossessed Shamans and Witchcraft Doctors in South Indian Villages » *in* Carrin Tambs-Lyche M. (dir.), *Unity and Diversity*, New-Delhi, Manohar Publications, pp. 67-83.

Bourdier, F., 1994, « Perception et gestion de l'environnement chez les Irular des ghâts occidentaux en Inde méridionale», *Cahiers d'outre-mer*, Bordeaux, avril, pp. 143-178.

Colm, S. et Sim, S., 2009, *Khmer Rouge Purges in the Mondul Kiri Highlands*, Phnom Penh, Documentation Series No 14, Documentation Center for Cambodia.

Condominas, *G., 1967, Nous avons mangé la forêt de la pierre-génie Goô (Hii saa brii mau-yaang Goô)*, Paris, Mercure de France.

Geertz, C., 1973, *The interpretation of cultures*, New York, Basic [Institute for Advanced Study, Princeton], 476 p.

Hickey, G.,2002, *Window on a War, an anthropologist in the Vietnam conflict*, Lubbock, Texas Tech University Press, 395 p.

Kroeber, A.L., 1953, "Concluding Review", in Sol. Tax and others (eds), *An Apraisal of Anthropology Today*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 357-376.

Lassiter, L.E., 2005, "Collaborative Ethnography and Public Anthropology", *Current Anthropology* 16(1), pp. 83-106.

Lévi-Strauss, C., 2011, *L'autre face de la lune*, Paris, Seuil, 188 p.

Marcus, G. & M. Fischer, 1996, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, University of Chicago Press, 194 p.

Menut, N., 2010, *L'homme blanc. Les représentations de l'Occidental dans les arts européens*, Paris, Hachette livre, éditions du Chêne, 256 p.

Polanyi, K., 1944, *The Great Transformation: the Political and Economic Origins of Our Time*, First Beacon Paperback edition published in 1957, 305 p.

Ribeiro, D., 1997, *Maïra*, Paris, Gallimard (L'Etrangère), 453 p.

Chapitre 4

Birmanie

Le dominant, le sauvage et l'Etat: l'appropriation de l'Archipel Mergui par les pêcheurs Birmans, un modèle d'intégration « écologique » et « culturel »?

Maxime Boutry, GRET/CNRS
Anthropologue, Yangoon (Birmanie)

Les ressources marines de l'archipel Mergui sont devenues en l'espace d'une quinzaine d'années l'objet d'une compétition acharnée entre nouveaux pêcheurs birmans, pêcheurs malais présents sur le littoral bien avant eux, Moken (nomades marins d'origine austronésienne) et bien évidemment, investisseurs birmans, thaïlandais, singapouriens, etc. Le développement de la pêche maritime dans le sud de la Birmanie a provoqué la migration de milliers de Birmans venus du centre du pays et l'essor d'une flotte qui transforma ce littoral longtemps oublié en un *eldorado* générant une grande partie des exportations du pays (4e source nationale). Dans ce paysage insulaire se côtoient Birmans et Moken – des nomades marins dont la présence y est attestée depuis le 17ème siècle (Ivanoff 2004) –, chalutiers et embarcations non motorisées, pêche de subsistance et pêche industrielle. À partir du cas des interactions entre pêcheurs birmans et Moken au regard de l'exploitation des ressources de l'archipel Mergui, je souhaiterais discuter le recours aux concepts « d'écologie » et de « diversité culturelle » produits dans la veine du discours développementaliste occidental et de leur appropriation par les nations du « Sud » (et en l'occurrence de l'Asie du

Sud-Est) pour justifier un contrôle sur leur territoire, ses populations et ses ressources. Plus exactement, la vision occidentale globalisante justifiée par la reconnaissance de certains changements mondiaux tels que le « réchauffement climatique », les « inégalités sociales », « l'uniformisation culturelle », produit un discours et des concepts tels que la « diversité culturelle » et la « diversité écologique » qui, bien qu'ils prétendent s'instituer en rempart à la vision holiste du développement, ont pour conséquence de destituer les populations du Sud de toute prise sur ces processus. Ainsi, outre le fait d'imposer aux populations certaines modalités de leur développement, l'idéologie occidentale en fait des victimes rétrogrades (les considérant attachées à des techniques inadaptées et à des savoirs immuables) et incapables de s'adapter aux changements, participant d'un processus de « globalisation » considéré à tord comme récent[25]. En revanche, peu de travaux se posent la question de ce que les populations d'Asie du Sud-Est ont à proposer au 21e siècle comme adaptations, en termes de recompositions sociales, culturelles et d'interactions ethniques autour de l'appropriation de certaines ressources. C'est dans cette perspective que l'appropriation de l'archipel Mergui – autrefois le sanctuaire des nomades (Ivanoff, 2004) – et de ses ressources par les Birmans devenus pêcheurs opportunistes (Boutry, 2007a ; Boutry, 2011a) revêt une valeur didactique, au cœur des questions d'ordre écologique et culturel (entre l'écologie comme champ scientifique à part entière et la nature comme partie d'un espace social), au croisement des relations nomades sédentaires, minorité ethnique et population dominante, État et gestion « traditionnelle » du territoire. Les populations livrées à leur sort, lorsqu'elles sont au-delà des

[25] De nombreux échanges économiques transcontinentaux existent depuis la préhistoire, par exemple entre l'Océan Indien et le Golfe de Siam à travers la Péninsule Malaise (Bellina, 2006).

politiques décidées par les « centres », produisent des modèles socio-économiques que nous devons envisager comme des modèles d'intégration régionale aussi bien sur le plan écologique que culturel.

Les périphéries au centre des préoccupations nationales

Le Tenasserim (la *Tanintharyi Division*[26] administrativement parlant) est la région la plus méridionale du Myanmar[27], délimitée à l'ouest par la mer Andaman et à l'est par la frontière avec la Thaïlande longeant la chaîne montagneuse du Tenasserim dans sa partie nord puis se rabattant à l'ouest le long de la rivière Pakchan. L'embouchure de la Pakchan sépare les eaux territoriales birmanes et thaïlandaises ainsi que les villes de Kawthaung (côté birman) et Ranong (côté thaïlandais). Depuis les années 1980, une migration de plus en plus soutenue de Birmans venus de la Basse-Birmanie (et dans une moindre mesure du centre du pays) a conduit à la colonisation du Tenasserim ainsi que des centaines d'îles qui composent l'archipel Mergui, entraînant une exploitation de plus en plus intensive des ressources marines côtières et hauturières de la région. Le principal déclencheur de cette migration fut la dégradation du contexte politique qui engendra les révolutions étudiantes de 1988 dont la répression fut sanglante. Nombre d'étudiants et autres opposants politiques prirent le chemin de la Thaïlande via le sud de la Birmanie pour se réfugier et avec eux quelques « pionniers » birmans qui tentèrent de trouver des opportunités économiques – dans un

[26] J'utiliserais au long de cet article le terme Tanintharyi s'agissant de l'unité administrative (Division) et celui de Tenasserim pour désigner le territoire ethnohistorique.

[27] Depuis les élections de novembre 2010, le pays est devenu officiellement la République de l'Union du Myanmar. Nous utiliserons par commodité le terme Myanmar s'agissant du pays. Le terme « birman(e) » désigne ici la population dominante, la « race » (*lu myo*) *bamar*.

contexte de plus en plus contraignant[28] – en s'éloignant du centre du pouvoir. Après que l'exploitation de quelques ressources de valeur (telles les nacres, perles, holothuries et nids d'hirondelles) fut investie par une poignée d'entrepreneurs birmans, des réseaux plus importants se développèrent dans les années 1990 en même temps que le développement d'une pêche maritime birmane, qui fut largement favorisé par la privatisation du secteur en 1994[29]. Des milliers de Birmans s'installèrent en conséquence dans les ports de Dawei, Mergui et Kawthaung (les principales villes du littoral) et pour une partie d'entre eux dans les îles de l'archipel. Parallèlement, les échanges avec la Thaïlande à travers le check-point de Kawthaung s'intensifièrent et contribuèrent à renforcer la frontière et le contrôle exercé par les autorités (Boutry & Ivanoff, 2009).

C'est dans ce contexte que se développèrent les interactions entre les pêcheurs birmans (au moins une partie d'entre eux) et les Moken, nomades marins d'origine austronésienne dont la présence au large du littoral du Tenasserim est séculaire. Les Moken, population à littérature orale de quelques milliers d'individus (entre 3000 et 5000 selon les estimations), se répartissent idéalement en cinq sous-groupes correspondant à des îles abritant les ancêtres fondateurs de chacun, eux-mêmes éclatés en flottilles de quelques dizaines de bateaux à la saison sèche exploitant les ressources marines (principalement) et forestières des îles de l'archipel Mergui. Les hommes moken, jusqu'à la moitié du 20e siècle, plongeaient en apnée principalement à la recherche de perles, nacres et autres coquillages de valeur (*trochus* notamment) et d'holothuries tandis que les femmes

[28] La révolution étudiante a eu lieu notamment en réaction à l'inflation générée par la dévaluation de la monnaie birmane, le *kyat*.
[29] Boutry, 2007a.

collectaient squilles, oursins, vers de sables, huîtres et autres ressources comestibles sur l'estran corallien (Ivanoff, 2004). La division sexuelle du travail s'effectuait en résumé entre la « chasse » réservée aux hommes et destinée aux produits d'échanges et la « cueillette » réservée aux femmes et destinée aux produits de consommation (les femmes). Notons également la collecte des nids d'hirondelles (obtenus sur certains à pic calcaires de l'archipel), qui avec le reste des produits d'échanges partaient principalement sur le marché chinois, et la chasse à la tortue de mer réservée à des fins rituelles (Ivanoff, 2001). Les produits étaient échangés avec le *taukè*[30] d'origine chinoise (sino-birman ou sino-thaï) contre du riz, des vêtements et autres bien venus du monde sédentaire (Ivanoff, 1985).

À compter des années 1980, les Birmans commencèrent à sillonner les îles à bord des bateaux de pêche venus du littoral, sur les bateaux de plongée au compresseur également (employant néanmoins surtout des Moken et des Karen[31]) et à partir des années 1990 ce furent des centaines de bateaux de pêche de toutes sortes (Boutry, 2005) qui investirent les eaux de l'archipel. Alors que les Thaïs voyaient s'épuiser doucement, mais sûrement leurs ressources maritimes, des droits d'exploitation dans les eaux territoriales birmanes s'échangèrent entre les deux pays contre des tractations d'ordre

[30] Le terme *taukè*, d'origine chinoise, désigne un patron entrepreneur. Il est employé dans l'ensemble de l'Asie du Sud-Est insulaire, depuis le sud du Myanmar jusqu'en Indonésie en passant par la Malaysia.

[31] L'enrôlement sur les bateaux de plongée au compresseur fut une cause importante de la mortalité des hommes moken. De manière générale, ce métier relativement bien payé, mais à haut risque était aux populations « dominées » – socialement et/ou économiquement parlant – à savoir les Moken et les Karen, également présents sur le littoral et dans les îles notamment suite aux volontés des anglais de transformer ces essarteurs en agriculteurs au profit de la couronne (*Selected Correspondence of Letters issued from and received in the Office of the Commissioner, Tenasserim Division for the years 1825-26 to 1842-43*. 1929 : 69). Par ailleurs, même dans l'imaginaire contemporain des pêcheurs du Tenasserim le monde sous-marin reste le refuge d'entités surnaturelles en général néfastes (Boutry, 2007b).

économique et parfois politique (échanges d'étudiants ayant fuit la répression post-1988 réfugiés dans le sud de la Thaïlande) et les chalutiers thaïlandais, bien que censés pêcher en dehors des eaux côtières (10 miles) continuent de détruire une grande partie des fonds de l'archipel, emmenant dans leur chalut les engins de pêche (nasses, casiers, palangres) des pêcheurs locaux, en même temps que les phanérogames, coraux, coquillages, etc. La flotte de pêche birmane n'est d'ailleurs pas en reste, avec une augmentation sensible de l'effort de pêche (de plus de 630 000 tonnes en 1996-97 à environ 1,4 million de tonnes en 2006[32]), partagée par une flotte hauturière (chalutiers et senneurs de plus de quinze mètres) et une flotte côtière de bateaux inférieurs à quinze mètres et pratiquant une grande variété de techniques de pêche, depuis la pêche aux casiers fixes aux filets dérivants en passant par la senne, la palangre, etc. (Boutry, 2007b).

Ce processus de colonisation de territoires périphériques par la population dominante est récurrent dans l'histoire contemporaine des pays d'Asie du Sud-Est. Rappelons que pour ces jeunes nations dont les tracés, et donc le territoire, furent hérités de la décolonisation, le problème est double : gérer ses ressources à l'intérieur de son territoire et donc ses frontières, ainsi que construire une idéologie pour asseoir la communauté imaginaire (Anderson, 1991) qu'est le peuple national, nous renvoyant au problème des minorités ethniques. Bien sûr, ces deux problèmes s'entrecroisent souvent, les territoires des nations actuelles ayant été 'centrés' sur les territoires des majorités ethniques et les minorités se retrouvant aux frontières. Par ailleurs, c'est souvent aux frontières que se trouve une partie des ressources naturelles convoitées par le centre. Le centralisme idéologique associé à

[32] Department of Fisheries, 2006.

l'appropriation des ressources a notamment eu pour conséquences des négociations et conflits ethniques que l'on retrouve dans la plupart des pays d'Asie du Sud-Est (Guérin *et al.*, 2003 ; Culas 2005 ; Horstmann & Wadley, 2005 ; Goudineau & Vienne, 2011), des Kachin, Shan de Birmanie aux Dayak d'Indonésie en passant par les populations des hauts plateaux du nord du Vietnam ou encore des montagnards de Thaïlande. Notons qu'avant la colonisation, les frontières n'existaient pas en tant que telles, mais qu'entre les royaumes dominants s'interposaient des populations prêtant allégeance à l'un ou l'autre de ces royaumes, parfois à plusieurs (Winichakul, 2005) et servant d'espaces tampons. Ces espaces s'appuyaient parfois sur des lignes pouvant être géographiques comme la complémentarité structurelle entre populations des vallées et populations montagnardes (*cf.* notamment : Leach, 1960), et servaient à limiter les confrontations entre les différents pouvoirs politiques dominants à travers des tributs hiérarchisés[33]. Par ailleurs, ces populations vivaient le plus souvent des taxes prélevées sur les échanges de biens commerciaux ou du commerce des ressources naturelles exploitées sur leur territoire. Aujourd'hui, la projection des frontières tente de sublimer le territoire national à ces espaces tampons, les taxes sur les flux humains et de marchandises devenant au centre des enjeux politiques. Pour « résoudre » les conflits d'appropriation des ressources et des territoires, les gouvernements d'Asie du Sud-Est ont longtemps eu recours à des politiques ethniques plus ou moins dissimulées et souvent une façon de supprimer le problème plutôt que de le régler (Bourdier, 2009 ; Guérin *et al.* 2003 ; Ferrari & Arunotai, 2011)[34]. Aujourd'hui, les politiques ethniques « disparaissent » pour laisser

[33] Les habitants de Pattani offraient par exemple un tribut (le *bunga mas*) au Siam (Montesano & Jory 2008), qui eux-mêmes payaient un tribut aux Chinois.

[34] Ainsi, le gouvernement indonésien encouragea la migration des Javanais dans les territoires Dayak dans les années 1980 (Charras & Pain 1993) et le gouvernement Thaïlandais encouragea le

la place à des politiques « environnementales » définies par l'idéologie occidentale et que les populations locales tentent, plus ou moins avec succès, de manipuler à leur profit[35].

De la diversité biologique à la diversité culturelle

Les agendas « écologiques » des gouvernements centraux ont changé au cours du temps selon les représentations projetées sur les populations « périphériques » et leurs ressources, mais aussi selon leur volonté d'intégration nationale du territoire. Longtemps, les pratiques des populations minoritaires furent considérées comme destructrices pour leur environnement et les pratiques agricoles des sédentaires plus « évoluées ». L'exemple de l'essartage est en ce point particulièrement éclairant (Condominas 1972, Guérin *et al.* 2003). Ainsi, pour ne prendre que le cas de la Birmanie, les Anglais dans leur rationalisation économique de l'exploitation des forêts (dont le teck était la principale ressource visée) interdirent les pratiques d'essartage et restreignirent l'accès aux ressources ligneuses par les populations locales (Bryant 1996 : 344). Dans le Tenasserim, ils précipitèrent la sédentarisation des Karen sur le continent et dans les îles de l'archipel afin de leur faire cultiver l'indigo, le bétel et l'hévéa à la place de leurs essarts[36]. Cette conception évolutionniste de la différence entre pratiques agriculturales sédentaires et « intensives » et pratiques nomades (ou mobiles), largement héritées de la colonisation,

peuplement de ses forêts dans le cadre des programmes « anticommunistes» (Lohmann 1993 : 186).

[35] Ainsi, les Karen réfugiés en Thaïlande se sont approprié, avec un certain succès, les rituels d'ordination bouddhique d'arbres, plaçant cet acte sous l'assentiment de la famille royale, afin d'affirmer leur légitimité, tout en affichant leur intérêt pour la cause écologique et le respect des forêts qu'ils revendiquent pour territoire (Pesses 2010).

[36] *Selected Correspondence of Letters issued from and received in the Office of the Commissioner, Tenasserim Division for the years 1825-26 to 1842-43. 1929 : 69.*

perdura jusque dans les années 1980 (Whitmore, 1993) et continue d'affecter encore les politiques environnementales de certains pays d'Asie du Sud-Est (Bourdier, 2009 ; Guérin *et al.* 2003 ; Goudineau & Vienne, 2011 ; Prasit *et al.,* 2008). Les premiers à convoiter les ressources de l'archipel pour leur propre compte furent les Anglais, dont la colonisation de la Birmanie commença par la région du Tenasserim. Après l'accès à l'indépendance en 1948, le pouvoir birman installa des fermes perlières (avec le concours d'investissements japonais notamment), interdisant la collecte de perles sauvages sans acquérir une licence et contraignant par ailleurs les Moken à fuir ces zones monopolisées par le gouvernement et à se replier vers le sud de l'archipel, plus près de la frontière thaïlandaise. De plus, la généralisation de la plongée au compresseur dans les années 1990 contribua à la raréfaction de certaines ressources, comme les *trochus* et les holothuries, obligeant les Moken à plonger toujours plus profond et à terme à diversifier leur production (des choix déterminés par les besoins du marché relayés par les *taukè*).

Plus tard et sous l'influence d'une idéologie occidentale, ces représentations se sont de manière générale inversées, pour laisser place à deux autres prototypes « socioculturels » auxquels peuvent être assimilés nos acteurs contemporains de l'appropriation des ressources dans l'archipel Mergui : les Birmans qui peuvent être vus sous l'angle de la population dominante exogène, dotée de techniques modernes et potentiellement destructives pour les ressources ; et les Moken qui représentent, aux yeux des Birmans d'abord, le sauvage absolu (*yaïng* en birman) – autrefois dévêtu, « pauvre » et « sale », sans écriture – et aux yeux des occidentaux ensuite, la population

« traditionnelle » par excellence – nomade, dépourvue d'agriculture[37], effectuant la collecte et le troc – et donc implicitement respectueuse de sa « nature ». Le nomadisme des Moken permet aux ressources de se renouveler comme les pratiques d'essartage lorsqu'elles respectent une rotation dont la durée permet la régénération des terres (Guérin *et al.*, 2003). Cependant, une pression démographique trop forte ne permet plus la perpétuation de pratiques comme l'essart, et les Moken n'ont jamais hésité à pêcher à la bombe (le plus souvent à la demande de leur *taukè*) pour compenser la raréfaction de certains produits marins. Après avoir érigé les populations traditionnelles au statut de « conservateurs » de l'environnement, la suite logique consistait de nouveau à les ranger dans l'archaïsme d'un temps révolu, justifiant de les prendre en charge à l'aide de politiques gouvernementales et de plans de développement œuvrés par les ONG et la communauté internationale (Banque Asiatique de Développement, Organisation pour l'Alimentation et l'Agriculture (FAO), etc.)[38].

Comment résoudre alors la contradiction propre à une globalisation ethnocentrique (du « Nord » vers le « Sud » et des « centres » nationaux vers leurs « périphéries ») entre pratiques d'exploitation des ressources durables et développement, conservation des ressources et des savoirs qui leur sont liés et exploitation ? L'écologie, science cartésienne et produit du développement des sociétés occidentales (un développement d'abord inconditionnel puis bien plus tard repensé en termes de « durabilité »), portait en elle les outils de cette révolution. Une réponse apportée à la

[37] Les Moken savent cultiver le riz mais se contentent simplement de faire pousser la céréale à des fins rituelles dans des jardins abandonnés à la fin de la saison des pluies (Ivanoff, 2004).
[38] Bourdier (2009), Guérin *et al* (2003), Goudineau & Vienne (2011).

nécessité de préserver l'identité des minorités dans le processus de gestion globale des ressources fut formulée à travers l'approche dite de la « diversité culturelle », développée en contrepoint d'une approche « écologique-politique-économique » (Sarkar, 1995: 1846) concernant le développement. Cette approche oppose à l'uniformisation des cultures la valeur de la diversité au même sens que la diversité biologique. Or, comme le souligne Sarkar (*ibid.* : 1849), si les espèces biologiques peuvent être conservées dans des banques de gènes et réutilisées si nécessaire, ce n'est pas réellement le cas des cultures[39].

L'uniformisation des cultures est peut-être à craindre, mais plutôt que de remettre en question les outils de propagation du développement tel qu'il est insufflé par l'occident ou d'étudier les moyens des populations pour s'approprier ce développement, les défenseurs de la « diversité culturelle » prescrivent un retour au passé (*ibid.* : 1849). Il n'est donc pas étonnant que l'argument convienne aux gouvernements d'Asie du Sud-Est, désireux eux aussi de faire rimer la diversité biologique avec la diversité culturelle des nombreuses minorités ethniques qui composent leurs pays : des cultures vidées de leur substance et folklorisées. C'est en particulier le cas du gouvernement birman pour qui la diversité culturelle du pays permet de justifier la menace perpétuelle qui pèse sur l'unité nationale et le maintien d'un pouvoir fort (Taylor, 1998 : 43). La diversité est donc préservée et les minorités parquées, comme les nâgas dans le nord de la Birmanie dont le gouvernement exhibe chaque année la culture lors d'un festival ethnique à quelques touristes. Il y eut également plusieurs tentatives d'enfermer les

[39] En revanche nous ne partageons pas son point de vue sur l'inoffensivité d'une population mondiale « parlant le même langage, portant les mêmes vêtements et priant le même dieu » (Sarkar, 1995 : 1849).

Moken dans des camps. Cependant, les Moken y opposèrent la plus efficace des résistances, c'est-à-dire la fuite, une technique qu'ils pratiquent depuis des siècles face aux pirates, aux missionnaires, aux colons anglais, puis aux Birmans qui commencèrent à envahir l'archipel par les îles du nord à partir des années 1980.

Les Moken fuirent vers le sud de la partie birmane de l'archipel. En effet, de l'autre côté de la frontière le gouvernement thaïlandais appliquait également une politique écologique initiée dans les années 1960 visant à ériger au statut de parc national une partie de son territoire, dont l'île de Surin, une des îles de résidence principale des Moken. Les autorités du parc tentèrent d'abord d'en chasser les Moken, puis leur permirent de rester tout en leur imposant un certain nombre d'interdictions, comme celle de chasser la tortue ou encore de collecter sur l'estran. La coupe d'arbres destinés à fabriquer les bateaux moken, *kabang*, leur fut néanmoins autorisée après avoir mis en avant la durée de vie d'au moins 20 ans de ces embarcations, permettant de fait une régénération des arbres. Cependant, les Moken furent progressivement intégrés – dans tous les sens du terme – au fonctionnement du parc national : ils sont à la fois une main-d'œuvre pour l'administration (notamment après que les bâtiments aient été détruits par le tsunami de 2004) et l'objet de voyages « écotouristiques » (Ferrari, 2006). Ils sont maintenant des protagonistes de la « diversité culturelle », autrement dit une forme d'exotisme sans vie qui peut s'afficher sur les brochures touristiques ; ou encore les producteurs d'un artisanat (maquettes de bateaux, colliers, paniers) se transformant en derniers vestiges d'une identité peu à peu consumée par la sédentarité qui leur est imposée. Le tableau n'est cependant pas définitivement sombre, car une partie du groupe de l'île de Surin

continue de passer la frontière birmano-thaïe ou tisse de nouvelles alliances avec d'autres groupes nomades du sud de la Thaïlande (Moklen et Urak Lawoi). Et puisque l'aire de nomadisme des Moken s'étend de chaque côté de la frontière, il est logique que les États souverains depuis la décolonisation de la région tentent de contrôler leurs déplacements. Le parc national fut une partie de la solution. D'autres actions telles que la distribution de cartes d'identité en Thaïlande et au Myanmar entravent également leur mobilité, notamment sous prétexte que les bateaux moken servent à la contrebande d'armes et de drogues.

Il est à noter cependant une différence fondamentale entre les conceptions qui régissent le territoire au Myanmar et en Thaïlande, expliquant en grande partie la différence du sort réservé au Moken de chaque côté de la frontière. Au Myanmar la diversité ethnique est officiellement reconnue (l'appartenance raciale, *lu myo*, est précisée sur les cartes d'identité ainsi que la religion du propriétaire) et a servi, au moins jusqu'au changement de gouvernement en 2010, de justification au maintien d'un pouvoir militaire fort pour contrecarrer les volontés expansionnistes des ethnies minoritaires dont la grande majorité peuple les frontières de la nation. En Thaïlande à l'inverse, la diversité ethnique (probablement aussi élevée qu'au Myanmar) ne bénéficie d'aucune reconnaissance officielle de la part du gouvernement. Bien au contraire, cette diversité doit disparaître derrière l'adhésion à l'idéologie nationale qu'est la « thainess » (*kwan pen thai*[40]) (Goudineau & De Vienne, 2011).

[40] Sur la construction et la manipulation de cette idéologie nationale, voir : Ferrari & Hinshiranan Arunotai 2011.

Autrement dit, le gouvernement birman est instinctivement plus prompt à embrasser une approche de la « diversité culturelle » vis-à-vis de ses populations alors que la Thaïlande a fait le choix de l'approche « écologique-politique-économique » pour intégrer ses minorités à travers de nombreux plans de développement, et ce, depuis les années 1960 (Goudineau & Vienne, 2011 : 466-470). Cependant, certaines populations dont les Karen vivant dans le nord de la Thaïlande, près de la frontière birmane, ont réussi à jouer la carte écologique tout autant que celle de la diversité culturelle pour tenter de légitimer leur présence sur le territoire, réaffirmer leur loyauté à la royauté thaïlandaise en actualisant « les modalités d'allégeance rituelles qui garantissaient jadis les droits coutumiers locaux », donc à la nation, et s'ériger en population respectueuse de la nature[41] (Pesses, 2010 : 85).

Au Myanmar, en regard de la minorité moken, le dernier projet gouvernemental fut implémenté en 1997 dans l'île de Ma Gyon Galet (sud de l'archipel) en un lieu censé regrouper l'ensemble des Moken, nommé, non sans ironie, le *salon*[42] *ideal village*. Déjà à cette époque les premiers entrepreneurs birmans de l'archipel, devenus à leur tour *taukè* des Moken, maillaient l'archipel de leurs réseaux économiques. L'*ideal village*, fait de maisons toutes du même gabarit surplombant un arroyo était destiné à abriter une population de Moken « idéalement » sédentarisés et préservés de l'influence birmane (à moins que ce ne soit les Birmans que le

[41] Ces deux caractéristiques (le manque de loyauté à la nation et le des pratiques destructrices de l'environnement) ont depuis longtemps été associées à la représentation que se fait la majorité thaïe (et le gouvernement) des « populations montagnardes », justifiant les nombreux plans d'intégration nationale depuis les années 1960 (Goudineau & Vienne, 2011).
[42] *Salon* est l'exonyme utilisé par la population birmane pour désigner les Moken.

gouvernement chercha à protéger de l'influence nomade…). Les autorités locales tentèrent à plusieurs reprises d'en chasser les Birmans et d'y regrouper les Moken, mais sans succès. Le dernier essai de folklorisation des Moken par le biais de leur intégration au développement touristique de l'archipel fut l'ouverture du premier (et dernier) *Salon festival*, célébré là encore dans l'île de Ma Gyon Galet en 2004. Le gouvernement rassembla des Moken de tout l'archipel, choisissant les « plus belles et jeunes filles »[43] afin d'accomplir les danses moken – danses qui n'existent pas en tant que telles, mais dans le cadre de la célébration de la fête des poteaux aux esprits qui marque le passage entre la saison sèche et la mousson, traduit par le passage du nomadisme à une sédentarité temporaire dans l'île de résidence principale du sous-groupe (Ivanoff 2004). Néanmoins, le festival n'eut pas les retombées escomptées en termes de fréquentation touristique, et ce, malgré l'invitation faite à l'ensemble des *tours operators* travaillant dans l'archipel (dont la plupart sont basés dans le sud de la Thaïlande). Parallèlement à ces tentatives de sédentarisation des Moken, le gouvernement birman travailla à la « protection » des ressources de l'archipel en conférant à l'île de Lampi le statut de parc naturel. Une protection toute relative compte tenu des ravages fait par les chalutiers dans les eaux côtières ou encore de l'exploitation sauvage du bois de construction dans le reste des îles de l'archipel[44] continuant jusqu'à la fin des années 2000. Mais derrière l'effort apparemment louable du gouvernement envers son patrimoine écologique profitant à quelques associations étrangères

[43] Paroles d'un officier responsable d'organiser le festival.
[44] Notamment par la compagnie d'exploitation birmane Htoo, dont le directeur n'est autre qu'un proche parent du général Than Shwe qui resta à la tête de la junte militaire au pouvoir jusqu'en 2010.

d'ornithologues ou des ONG[45], l'objectif était également de déloger de l'île des groupuscules opposés au gouvernement (môns notamment) et privant à l'occasion les Moken des ressources d'une des plus grandes îles du sud de l'archipel. Théoriquement, l'accès à leur cimetière leur était interdit également. Mais la capacité de contrôle pouvant être exercée par les autorités locales sur l'ensemble des îles de l'archipel n'a jamais été suffisante pour faire respecter l'ensemble de ces mesures. Ainsi, au nord de Lampi des communautés de Moken et de Birmans continuent de s'installer à la saison sèche tout comme les Moken continuent d'enterrer leurs morts au sud de l'île. Le village de Ma Gyon Galet n'a par ailleurs pas cessé de grossir, accueillant de plus en plus de Birmans et dans toute la moitié sud de l'archipel, les Birmans interagissent avec les nomades pour s'approprier l'exploitation des ressources maritimes et chercher des opportunités de réussite économique que l'économie dominante du littoral n'offre plus depuis longtemps (Boutry, 2007a). Cette dynamique inscrite à l'échelle locale – les Birmans n'étant poussés par aucune politique nationale de peuplement – a conduit à de profondes modifications du mode de vie moken : la restructuration de leur mobilité (d'un nomadisme de flottilles entières au nomadisme de quelques spécialistes tels que les chamanes, les harponneurs, les danseuses sacrées), l'abandon massif de leurs bateaux au profit de leurs embarcations secondaires servant maintenant à la pêche aux calamars et une dynamique de redéfinition identitaire pour les sociétés mixtes structurées autour d'intermariages entre hommes birmans et femmes moken. Ce dernier point se traduit notamment par une « segmentation sociale » (Boutry et Ivanoff, 2008) de certains groupes reposant sur la

[45] Notamment Oïkos, une ONG italienne qui travailla pendant trois ans à la gestion et la promotion du parc de l'île de Lampi.

nécessité d'acquérir des savoirs quant à la vie insulaire, de préserver (pour les Moken) et d'acquérir (pour les Birmans) une légitimité sur certaines ressources, présidant à la naissance d'une identité birmane insulaire profondément marquée par un substrat austronésien Moken et Malais – qui furent bien avant les Birmans les premiers pêcheurs, marchands et « pirates » de l'archipel[46].

La politique de « conservation » de la diversité culturelle (correspondant en réalité à une folklorisation des minorités ethniques) généralement promue par le gouvernement birman a donc échoué avec les Moken et la conséquence probable des interactions toujours plus nombreuses avec les Birmans sera une intégration des nomades à la population birmane et à l'économie dominante de la pêche. En Thaïlande, la politique « écologique-politique-économique » d'intégration des nomades a quant à elle connu un succès tout relatif (les Moken reçurent des cartes d'identité lors de la venue la Princesse Mère Somdet Ya[47]) pour finalement se transformer en utilisation de leur exotisme à des fins touristiques. En résumé, il semblerait que les politiques généralement appliquées par chacun des deux pays se partageant l'aire de répartition des nomades aient abouti à leur contraire.

La nature, une histoire de temps et de « territoires »

Jusqu'ici, nous avons vu que les principes sous-jacents de l'écologie (gestion des ressources, protection de la nature, développement) ont été manipulés à travers le temps pour répondre à des objectifs mouvants, mais présentant au moins un point commun, le contrôle d'un territoire et *de facto* de ses

[46] Voir à ce propos : Ivanoff (2004) ; Boutry (2007b et 2011b).
[47] Ferrari *et al.* (2006).

ressources et populations. Les minorités nomades sont passées du statut de destructeurs de l'environnement à celui de conservateurs, certes dont les savoirs doivent être préservés, mais globalement inadaptés aux nouveaux enjeux d'un monde dont la gestion doit se soumettre à des directives mondiales depuis la conférence de Rio.

Alors que les Moken de Thaïlande et les Karen subissent de plein fouet les diverses politiques nationales adoptées par la Thaïlande envers ses minorités ethniques (s'en accommodant plus ou moins positivement), les Moken de Birmanie semblent rester insoumis à ces changements malgré quelques tentatives de la part du gouvernement ou d'ONG internationales[48]. Au contraire, les changements que subissent les sociétés de l'archipel Mergui émanent avant tout du local, résultant des interactions de plus en plus systématiques entre pêcheurs birmans et Moken, dont les conséquences s'expriment en termes de dynamiques de recomposition identitaire pour l'appropriation des ressources. Cette particularité des sociétés de l'archipel Mergui permet de mettre en évidence quelques notions essentielles pour comprendre les moyens d'adaptation et de résistance dont disposent les sociétés face à l'imposition exogène de concepts tels que l'écologie et le développement ; des notions qui tentent d'être effacées par la vision statique du territoire « Mac-mahonien » et la confusion des échelles, de temps notamment, propres au visage récent d'un monde postindustriel.

[48] Notamment l'ONG américaine Friendship for Burma qui à travers la scolarisation des enfants moken et la substitution d'un système d'approvisionnement électrique en eau (aux mains des Birmans et donc payant) aux allées et venues quotidiennes des Moken à la source de l'île, a précipité la sédentarisation d'un des derniers groupes nomades de l'archipel en 2006.

Le temps

Manipuler les échelles, d'espaces et de temps, est toujours un exercice difficile et il reste cependant nécessaire pour comprendre le fonctionnement des sociétés, un effort dont les acteurs du développement (gouvernements, ONG et autres instances internationales) font généralement l'économie, soit par manque de temps, soit par peur de la complexité[49]. Il incombe donc à l'ethnologue de prendre en compte ces jeux d'échelles, d'associer l'histoire sur le temps long à des évènements contemporains et ponctuels, tout comme d'associer les grands courants d'échanges transcontinentaux aux relations interethniques locales pour réussir à décrypter les causes, principes et structures des sociétés.

Parmi ces échelles, le temps en est probablement l'élément le plus complexe. Limitons-nous au propos de cet ouvrage et donc à la relation de nos sociétés à l'environnement, avec pour les éclairer d'un œil écologique, la thèse (qui a fait par la suite beaucoup d'adhérents et l'objet de discussions) de Johannes (2002). Celui-ci a largement contribué à déconstruire le mythe du « sauvage conservateur » en montrant par exemple que de nombreuses sociétés dites « traditionnelles », et en particulier les populations insulaires du Pacifique Est, durent passer par une crise écologique en général liée à la raréfaction voire la disparition d'une ou plusieurs ressources pour prendre conscience de leur finitude. Ce qu'il a donc mis en exergue, c'est la capacité des populations à développer des savoirs et à adapter certaines pratiques à un changement. Nous pourrions aller plus loin en y voyant la contribution d'un écologue à resituer la relation entretenue par des sociétés traditionnelles à

[49] En ce qui concerne « l'aveuglement » nécessaire au bon fonctionnement de l'aide humanitaire et des organismes de développement, voir Boutry & Ferrari (2009).

leur « climax » démographique avec leur environnement de manière dynamique, ce donc bien avant la globalisation des échanges propre à l'ère postindustrielle. Mais avant tout, la thèse de Johannes permet de rappeler que le temps qui lie les sociétés à leur environnement n'est pas celui de l'écologie, mais d'adaptations et de stratégies parfois très rapides pour répondre à des changements que sont les crises écologiques certes, mais également la disparition et la création de nouveaux marchés, la fluctuation des prix, etc. Les écologues, lorsqu'ils s'interrogent sur l'existence d'un sens « indigène » de la conservation[50] (et pour certains sur l'application même du concept de « conservation » aux pratiques des sociétés traditionnelles[51]), questionnent une somme de savoirs existant plutôt que des processus pour s'imaginer si ces populations sont à même de faire face aux nouveaux enjeux écologiques mondiaux – la raréfaction des ressources marines côtières de l'archipel Mergui par exemple. Il est en effet difficile de s'imaginer depuis la fenêtre de l'occident que les populations dites « traditionnelles » puissent avoir une prise sur les évènements planétaires auxquels elles font face – en l'occurrence l'intégration des produits de la pêche maritime birmane aux marchés sud-est asiatiques et même occidentaux.

Le rôle de l'ethnologue est donc d'arguer que la relation qu'entretiennent les sociétés à leurs natures s'enrichit justement de cette différence de temps – le temps biologique vs le temps socioculturel, voire ethnique – pour créer leur

[50] Deux modèles s'opposent dans la problématique de gestion des ressources par les sociétés traditionnelles : *the depletion crisis model and the ecological understanding model*. Le premier se réfère aux populations ayant appris à travers une crise et le second aux populations possédant un savoir indigène dit « écologique » (les mythes, les coutumes ou tabous se référant à l'utilisation des ressources) sans être nécessairement passés par la disparition d'une ressource.
[51] Alvard (1993), Aswani (1998), Smith & Wishnie (2000).

diversité à travers des adaptations, des dynamiques identitaires, des relations interethniques. Sans adhérer à un déterminisme écologique de l'organisation sociale, ni le prima du creuset écologique (et économique) sur les fondements des sociétés, Godelier (2007 : 37) rappelle que c'est « seulement quand les rapports sociaux politico-religieux servent à définir et à légitimer la souveraineté d'un certain nombre de groupes humains sur un territoire dont ils pourront ensuite exploiter séparément ou collectivement les ressources qu'ils ont la capacité de faire de ces groupes une société ». Et de manière générale, il est important de rappeler le rapport intrinsèque existant entre « les sociétés et leurs natures », et ce, quel que soit leur degré de complexité. Ainsi, certains traits comme la pluriactivité et la mobilité, sont partagés par la plupart des populations de pêcheurs (Geistdoerfer, 1997).

La nature est donc une des composantes de l'espace social, tel que défini par Condominas (1980), c'est-à-dire au centre d'un système de relations qu'entretiennent les hommes avec elle, en relation également à la surnature et l'utilisation de ressources autant matérielles que spirituelles d'une société et de son environnement. Or, les Birmans ne sont pas un peuple ayant « traditionnellement » une culture de la mer, ce qui relativise grandement leur position de « dominants », mis à part leur supériorité numérique par rapport aux Moken. Au contraire, ils développèrent leur hégémonie sur la vallée du fleuve Irrawaddy grâce à leurs compétences en irrigation qui leur permirent de développer une riziculture assez productive pour qu'elle place le pays en tête des exportations mondiales depuis la colonisation anglaise au cours du 19ème siècle jusque dans les années 1960[52]. Avec le développement

[52] Notons cependant que cette vision reste réductrice même si elle prévaut dans la tendance propre aux pays de l'Asie du Sud-Est continentale qualifiés par Scott (2009) de « Paddy States ». Ainsi,

de la pêche maritime, les Birmans durent donc passer par une phase d'appropriation de l'environnement côtier et insulaire, tant sur le plan des connaissances écogéographiques (la géographie des îles, la présence de points d'eau, les ressources ligneuses utilisables, les fonds et les ressources associées) que de la construction d'un univers symbolique et mythique permettant d'intégrer dans la cosmologie birmane le « territoire » marin et les dangers auxquels s'exposent les pêcheurs[53]. Dans le cas particulier des Birmans insulaires (représentant cependant une population de plusieurs milliers d'individus), les Moken participèrent largement à ce processus d'appropriation. Ainsi, la relation des sociétés à la nature et ses ressources est sûrement plus un vecteur de changements sociaux que de perpétuations d'une somme de savoirs traditionnels immuables. Ceci explique les interactions nécessaires entre Birmans et Moken et en partie l'impossibilité de figer ces marins (des deux populations) dans une diversité culturelle artificielle qui défierait le temps des relations interethniques.

La ressource et le territoire

Pour finir d'expliquer les particularismes de la population moken dans les constructions nationales et aux idéologies qui en émanent en Thaïlande et au Myanmar, il faut confronter le concept de « territoire » tel qu'il est utilisé, et ce de manière omniprésente, dans l'exercice de la souveraineté nationale, à

Lieberman a très justement pointé l'importance des échanges maritimes dans la construction religieuse et l'assise du pouvoir birman en particulier lors de l'unification du centre et de la partie basse du pays à plusieurs reprises au cours des 11ème et 16ème siècles (Lieberman, 1987). Le premier royaume birman « unifié », autrement dit incorporant la Basse-Birmanie et le bassin de l'Irrawaddy, est attribué au roi Anawratha (1044-1077). Dans la première partie de la dynastie de Toungoo (1539-1564) également, le roi Bayin-naung étendit grandement le territoire sous influence birmane.

[53] Concernant la construction de l'univers symbolique et mythique propre aux Birmans de cette région, voir : Boutry (2004 et 2007), ainsi que Boutry & Ivanoff (2008).

l'environnement insulaire et maritime. En effet, le droit exercé par les minorités ethniques sur la terre à travers la reconnaissance d'une certaine antériorité peut être facilement politisé autour de la ressource elle-même ; or, le territoire est avant tout une histoire de « terre », surtout en Asie du Sud-Est continentale (que ce soit en Thaïlande ou au Myanmar). Ceci s'applique par exemple aux Karen et à leurs ressources agricoles et forestières frontalières de la Thaïlande. Les forêts, souvent considérées comme un refuge pour toutes sortes d'opposants à la nation (les communistes dans le sud de la Thaïlande) tout comme leurs occupants (par exemple les Hmong soupçonnées d'être infiltrées par les communistes à la fin des années 1960) ont à ce titre, celui d'un territoire terrestre et frontalier, été l'objet de nombreuses tentatives de pacification, intégration, développement, etc. (Lohmann, 1993 ; Goudineau & Vienne 2011). Nous pourrions quelque part comparer le rôle des forêts à celui de l'archipel, dont nous avons déjà souligné qu'il abrita un temps des groupuscules (môns notamment) antigouvernementaux. Néanmoins, l'environnement maritime ne rentre pas exactement dans la définition du territoire national – il n'y a d'ailleurs pas besoin de frontière, la mer en est une par excellence en Asie du Sud-Est continentale – et la gestion des espaces côtiers, notamment les eaux territoriales, reste souvent hors de portée de l'État qui cherche lui-même à se distancier du secteur de la pêche maritime, au Myanmar – ce fut le premier secteur privatisé en 1994 – et un peu partout dans le monde[54]. C'est en s'appropriant ce « non-lieu » (du point de vue des sédentaires) que les

[54] Ainsi au Brésil, au 17e siècle, l'État organise lui-même la production halieutique avec les Pêcheries Royales qui ont le monopole de plages, fleuves, etc. Mais suite à des changements climatiques, démographiques (appauvrissement de la main-d'œuvre), l'Etat décide de confier le monopole de la pêche à des compagnies privées, à une période où l'approvisionnement en poissons de la capitale du Para, Belém, pose problème (Maneschy, 1993 : 90-107).

populations nomades du sud de la Thaïlande et du Myanmar (Urak Lawoi, Moklen et Moken connues en Thaïlande sous l'exonyme *Chao Le*, « les hommes de la mer »), ont pu perpétuer leur nomadisme et se préserver une niche écologique et économique aux marges des économies sédentaires dominantes (l'intermédiaire des nomades, le *taukè*, remplissant la fonction de lien entre ces deux espaces en introduisant les produits des nomades sur le marché qu'il leurs échange contre du riz[55]). Le rôle de zone frontalière associé au littoral[56] et par extension à l'archipel donnent en quelque sorte à ces populations le rôle de gardiennes du territoire cosmologique bouddhique et géographique des sédentaires, un rôle réaffirmé annuellement lors du rituel du dixième mois (*ngan bun sat duean sip*) impliquant l'ensemble des populations de la région du sud de la Thaïlande, des Chinois entrepreneurs aux Thaïs dominant l'administration en passant par les nomades et les Malais (Ferrari, 2009).

Néanmoins, se faire valoir une place et des droits dans l'idéologie nationale qu'est la *thainess* –dont un des piliers est le bouddhisme qui contribue largement dans la cosmologie sédentaire à la dimension sauvage et dangereuse de la mer – à l'image des Karen et de leurs forêts, relève presque de l'impossible. Notons que l'unique réelle occasion de faire valoir les savoirs des Moken fut le passage du Tsunami de 2004 qui frappa la côte ouest du sud de la Thaïlande de plein fouet, tuant des milliers d'habitants et de touristes sur le littoral, alors que les nomades ne subirent quasiment aucune perte ; ils sauvèrent même un acteur thaïlandais de la vague destructrice. C'est en effet grâce à des mythes perpétuant le souvenir d'un

[55] Sur la dialectique du choix nomade, de l'apparente contradiction entre la consommation de riz et le nomadisme, voir notamment Ivanoff (1998) et Ivanoff (2004).
[56] Très présent dans la littérature orale malaise (Skeat, 1900).

tsunami enfouit dans le passé et grâce à des savoirs relatifs à l'environnement marin et insulaire (certains signes comme l'absence de poissons, la fuite des crabes vers la terre, etc.) qu'ils purent anticiper le passage du tsunami (Ferrari *et al*., 2006). Ce bref éclairage sur les savoirs des Moken conduisit notamment à une reconnaissance par la Princesse Mère de leur existence et la distribution de cartes d'identités. Néanmoins, cela n'empêcha pas qu'ils retournent peu après dans l'oubli et qu'ils servent de main-d'œuvre sous-payée aux autorités du parc national de Surin.

Les modalités d'exploitation des ressources opposent également ces territoires que sont la terre et la mer. L'invisibilité des ressources maritimes pose de nombreuses contraintes à toute intervention (exploitation et conservation[57]) sur le milieu naturel. Les connaissances des pêcheurs sur le comportement des poissons s'appuient sur des signes le plus souvent indirects (la présence d'oiseaux prédateurs, la nature des courants…) et les pêcheurs capturent toujours leurs prises « à l'aveugle »[58]. Dans ce type de production ne relevant pas de techniques culturales, l'adaptabilité et la mobilité des pêcheurs sont des traits socioculturels qu'ils partagent, dans une certaine mesure, avec les nomades. Lorsqu'une ressource commence à s'épuiser (ou devient hors d'atteinte des moyens techniques disponibles), les pêcheurs s'orientent vers d'autres produits beaucoup plus facilement qu'un

[57] Dans la gestion des ressources maritimes, l'évaluation des stocks et les mesures de conservation à adopter s'appuient sur des connaissances indirectes (l'évolution dans le temps de la taille des prises s'agissant des poissons) et des mises en pratique dont les résultats ne sont pas observables directement (interdiction de pêcher dans certains lieux et/ou à certaines périodes correspondant à la saison de reproduction), d'autant plus difficiles à mettre en pratique lorsque les ressources migrent sur de grandes distances (cas des thonidés par exemple).

[58] À part quelques exceptions comme la pêche à la baleine par exemple, bien qu'il s'agisse alors de chasse. La distinction entre chasse et pêche peut se faire d'un point de vue technique sur le mode de capture : respectivement directe et indirecte. Cette distinction s'applique par ailleurs dans le rapport qu'entretiennent les Moken avec la nature.

paysan vers un autre type d'agriculture. Il n'est pas besoin de grands plans de développement similaires à ceux qui furent implémentés dans les années 1980 pour offrir aux minorités montagnardes de Thaïlande des cultures de substitution au pavot et à l'inverse et il est beaucoup plus difficile de contrôler certaines pratiques illégales en mer telles que la pêche aux explosifs, aux filets enfermant des baies entières, etc.

Dans l'archipel Mergui, la pêche aux calamars s'est largement développée ces six dernières années. La récupération des poissons et « déchets » autrefois rejetés par les chalutiers, d'un créneau économique réservé aux « récupérateurs » de la mer[59] est devenue une industrie à part entière. Les Moken également durent s'adapter, en passant par la pêche aux requins (surtout pour les ailerons), les raies et enfin, également, la pêche aux calamars de concert avec leurs intermédiaires birmans. En effet, concurrençant une pêche pratiquée par des lamparos d'une quinzaine de mètres pêchant pendant des périodes de 10 jours, les Birmans-*taukè* installés dans les îles tirèrent avantage de leurs alliances avec les Moken pour les employer à pêcher à la ligne, un nomade par petite embarcation de un à deux mètres, pendant des périodes de trois ou quatre jours. Le résultat est que les calamars pêchés par ces derniers sont en moyenne de taille beaucoup plus grande que ceux relevés dans les filets des lamparos, procurant des revenus plus importants (Boutry, 2007a et 2007b).

[59] Avant que l'industrie du *packing* (c'est ainsi que les pêcheurs appellent les petits poissons destinés à la confection de farines animales principalement) ne se munisse de chalutiers et de compagnies dédiées, des Birmans en provenance du littoral s'installaient à la saison sèche dans les îles, échangeant les rejets des chalutiers contre des fruits et des vêtements au bénéfice des marins. Cela dura environ deux années avant que cette activité ne devienne industrialisée.

À l'inverse, la technique des *taukè* nécessite beaucoup moins d'investissements que pour la pêche au lamparo (qui en plus du bateau et des filets nécessite un générateur alimentant les lampes attirant les calamars à la surface la nuit, un équipage de 6 personnes, etc.). Cette technique, s'échafaudant sur les interactions entre Birmans et Moken, est devenue le creuset d'une dynamique identitaire servant à légitimer le droit des pionniers birmans sur certaines îles et certains villages qui s'y sont développés, leur permettant également d'exploiter un produit de manière concurrentielle avec les compagnies du littoral déployant pourtant des moyens beaucoup plus importants. Il s'agit donc d'un creuset écologique et économique[60], celui dont parle Godelier, permettant de maintenir un équilibre entre les Moken (de plus en plus marginalisés par l'arrivée perpétuelle de nouveaux pêcheurs birmans dans les îles) en les intégrant dans une dynamique de segmentation sociale propre à une partie des pêcheurs birmans (Boutry et Ivanoff, 2008) et en contrepartie matérialise une forme d'hégémonie des *taukè* elle-même construite à travers les intermariages, des compositions symboliques et des compromis à l'expression rituelle du territoire moken (Boutry et Ivanoff, *op. cit.*).

Une intégration régionale réussie pour les Moken de Birmanie ?

Il est donc tentant de conclure que les interactions entre Birmans et Moken dans la partie birmane de l'archipel Mergui se sont soldées en une intégration régionale, écologique et culturelle, réussie. À l'évidence, les tentatives d'exclusion du gouvernement birman ont échoué et durent céder la place à une dynamique de développement locale de la pêche birmane. Le

[60] Le commerce international a toujours été donné comme une cause des créations « ethniques » et de leurs corollaires, les niches économiques (Braidwood & Reed, 1957 ; Rambo *et al.* 1988).

Tenasserim restait périphérique à la sphère d'influence du gouvernement du Myanmar et les Birmans migrèrent « d'eux-mêmes », pour des raisons d'ordre politique et économique vers le Tenasserim, de la même façon que les Thaï vers la forêt (Lohmann, 1993 : 185). Il n'y eut pas de politique étatique pour la « colonisation » du Tenasserim, à l'inverse de la politique de *transmigrasi* mise en place par le gouvernement indonésien afin de favoriser l'installation de la majorité musulmane dans les terres Dayak. Or, afin de développer une certaine hégémonie sur le territoire et ses ressources, une partie des Birmans dut se « sacrifier » à l'interaction avec les « sauvages » locaux pour que le reste des pêcheurs puissent en effet revêtir le rôle de la population dominante : administrativement avec l'officialisation de certains villages mixtes et la distribution de cartes d'identité aux Moken ; religieusement à travers l'édification de pagodes et monastères bouddhiques ; économiquement en exploitant intensivement les ressources de l'archipel. Et l'État n'était pas loin, puisqu'à travers cette colonisation il tissait les réseaux de son territoire national jalonné par les autorités locales, de l'administration des villages aux officiers de l'immigration contrôlant les échanges de biens et de personnes à la frontière avec la Thaïlande. Au contraire, en Thaïlande, les décisions politiques prises à l'égard des Moken en Thaïlande le furent dans un contexte où le développement économique du sud du pays était déjà largement avancé. Avant de devenir une des premières régions touristiques du pays, le sud fut d'abord exploité pour l'étain, l'hévéa, la pêche et l'aquaculture. L'appropriation s'en est fait en partie par des migrations organisées au niveau du gouvernement, pour les paysans du nord-est de la Thaïlande (Isan) par exemple qui furent, après les Chinois, les premiers acteurs du développement économique, servant de main-d'œuvre

dans la plupart des secteurs avant d'être remplacés par les migrants birmans (Boutry & Ivanoff, 2009).

Néanmoins, il est intéressant de noter que le sud de la Thaïlande, région montagneuse bordée de chaque côté par la mer (d'Andaman à l'ouest et le Golfe du Siam à l'est) continue de faire entièrement partie d'une « ethnorégion », la Péninsule Malaise, un espace social à emboîtement (Condominas, 1980 ; Ferrari, 2011) dont les structurent s'avèrent plus prégnantes que l'idéologie nationale (Ivanoff, 2011). L'histoire de cette région dont l'archipel Mergui fait également partie s'est construite sur des échanges transcontinentaux (entre le sous-continent indien et l'Asie du Sud-Est avec des routes trans-péninsulaires, dont celles de Patani, dans le sud de la Thaïlande et celle de Mergui-Tenasserim au Myanmar), des relations interethniques mouvantes (Boutry et Ivanoff, 2008) et des relations de clientélismes qui continuent d'en faire le particularisme. L'ensemble de ces caractéristiques a contribué à entretenir une forme de distance au centre du pouvoir et explique les difficultés d'intégration du Sud au *geo-body* de la nation thaïlandaise (Ivanoff 2011)[61] et plus généralement permettent d'assimiler l'ensemble de la Péninsule Malaise à une forme de « Zomia » (Scott, 2009) littoral, un espace de résistance identitaire aux « marges » des États nations. La nature du territoire et des ressources fait entièrement partie de cette singularité : des terres impropres à la riziculture inondée, des ressources dont la valeur est indéniable (pêche, étain, hévéa, nids d'hirondelles, perles), mais ne permettant pas l'établissement d'hégémonies

[61] Ivanoff (2011) montre par ailleurs la résurgence de plus en plus évidente d'ethnorégionalismes que ce soit au sud-ouest ou au nord-est de la Thaïlande, expliquant les coups d'État de ces 10 dernières années et les conflits qui secouent le pays depuis 3 ans entre chemises rouges, jaunes, noires, roses, etc.

propres aux États rizicoles de l'Asie du Sud-Est continentale et favorisant au contraire un peuplement fluctuant et une exploitation structurée sur les réseaux interethniques. Omettre l'ensemble de ces éléments au profit d'une approche privilégiant l'écologie comme un champ défini de la société (l'ensemble des pratiques et des savoirs liés à une ressource) et sur lequel il est possible d'agir distinctement[62], ne peut s'appliquer qu'à des sociétés hautement avancées dans le processus d'individualisation de leurs membres, et dont les fonctions sont en partie transférées vers un État distant. Cette logique ethnocentrique de l'écologie ne peut pas s'appliquer à la plupart des pays d'Asie du Sud-Est, où la tendance d'autonomisation de l'individu par rapport à la société ne touche qu'une élite en général regroupée dans les « centres ».

Ce type d'amnésie propre à la globalisation des échanges idéologiques autant qu'économiques sert pourtant à destituer les sociétés de leur « corps » pour tenter de les ordonner selon des constituants juxtaposés : l'écologie, la culture, l'économie, la santé, l'éducation, etc. C'est pourquoi de la « diversité écologique » à la « diversité culturelle » (et *vice versa*) il n'y a qu'un pas aisément franchi, preuve en est les régimes nationaux atypiques appliqués aux Moken : une approche « culturelle » inhabituelle à la Thaïlande et au contraire une approche « écologique-politique-économique » atypique en Birmanie. De fait, nous sommes en droit de nous demander si derrière le concept même de « diversité » ne se cache pas un outil idéologique créé par l'occident (la diversité ethnique en tant que champ politique tient au tracé des frontières mac-mahoniennes en Asie du Sud-Est)

[62] Une remarque pouvant s'appliquer également à l'économie, la religion, les santés, considérées comme des champs d'action distincts par les projets humanitaires par exemple (voir Boutry & Ferrari, 2009).

et qui en tout les cas profite largement aux gouvernements contemporains de l'Asie du Sud-Est ? Et quand bien même la réappropriation des politiques au nom de ces concepts par certaines populations comme les Karen pourrait leur permettre d'acquérir une reconnaissance nationale, le risque est d'objectiver l'ethnicité en la fixant dans l'espace et dans le temps, les plongeant dans un immobilisme et un archaïsme qui pourrait un jour leur être fatal. Car à en croire la majorité des écologues, le temps biologique s'est accéléré sous l'action de l'homme (les changements planétaires nécessitent des actions instantanées) et de concert avec les instances internationales (UN, ONG), la problématique tend de plus en plus à trouver le moyen de conjuguer les ethnies au passé au nom de la préservation de la diversité tout en cherchant à préserver le rythme d'un développement semble-t-il nécessaire au fonctionnement du monde contemporain.

Bibliographie

Alvard, M.S., 1993, "Testing the "ecologically noble savage" hypothesis: interspecific prey choice by Piro hunters of the Peruvian Amazon", *Human Ecology*, No. 21, pp. 355-387.

Anderson, Benedict, 1991, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso Books (first published 1983), 244 p.

Aswani, S., 1998, "Patterns of marine harvest effort in southwestern New Georgia, Solomon Islands: resource management or optimal foraging?", *Ocean & Coastal Management*, No. 40, pp. 207-235.

Bellina, Bérénice, 2006, « The archaeology of prehistoric trans-Asiatic exchange: technological and settlement evidence from Khao Sam Kaeo », *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient,* 93: 249-255.

Bourdier, Frédéric (ed.), 2009, *Development and Dominion: Indigenous Peoples of Cambodia, Vietnam and Laos*, Bangkok, White Lotus, 446 p.

Boutry, Maxime, 2005, "Dynamique d'un système symbolique en construction: l'exemple du bateau birman", *Techniques et Culture*, n°43-44, *Mythes d'origine des techniques*, CNRS, Paris, pp. 261-275.

Boutry, Maxime, 2007a, « L'exploitation du domaine maritime : enjeux et conditions de développement du sud de la Birmanie », *in Birmanie contemporaine* (sous la direction de Gabriel Defert), Paris : Éditions IRASEC et Les Indes Savantes, p. 389-410.

Boutry, Maxime, 2007b. *L'archipel Mergui, Croisée des Mondes. Dynamiques d'appropriation du territoire et expression identitaire des pêcheurs birmans*. Thèse de Doctorat non publiée, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, sous la codirection de Y. Goudineau et J. Ivanoff, Paris, 453 p.

Boutry, Maxime, 2011a, « Les *frontiers* de Leach au prisme des migrations birmanes, ou penser la société en mouvement », *Moussons, Recherche en Sciences Humaines sur l'Asie du Sud-Est,* n°16 : « Les frontières « mouvantes » de Birmanie.

Boutry, Maxime, 2011b, "The Maung Aye's legacy. Burmese and Moken encounter in the southern borderland of Myanmar, 1987-2007", in (Wen Chin Chang and Tagliacozzo E., Eds) *Burmese lives: ordinary life stories under the Burmese regime*, sous-presse.

Boutry, Maxime & Ferrari, Olivier, 2009, « Des catastrophes naturelles au désastre humain. Conséquences et enjeux de l'aide humanitaire après le

tsunami et le cyclone Nargis en Thaïlande et Birmanie », *Carnets de l'Irasec, n°10*, 120 p.

Boutry, Maxime & Ivanoff, Jacques, 2008, "De la segmentation sociale à l'ethnicité dans les suds péninsulaires ? Réflexions sur les constructions identitaires et les jalons ethniques à partir de l'exemple des pêcheurs birmans du Tenasserim", in *Aséanie, Sciences humaines en Asie du Sud-Est*, éditions du Centre d'Anthropologie Sirindhorn, Bangkok, décembre 2008, pp. 11-46.

Boutry, Maxime & Ivanoff, Jacques, 2009, « La monnaie des frontières. Migrations birmanes dans le sud de la Thaïlande, structure des réseaux et internationalisation des filières », Bangkok, *Carnets de l'Irasec – Série Observatoire n°2*, 159 p.

Braidwood, Robert and Reed, Charles A., 1957, « The Achievement and Early Consequences of Food-Production: a Consideration of the Archeological and Natural-Historical Evidence », *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology, XXII*, p. 19-31.

Bryant, Raymond, 1996, "The Greening of Burma: Political Rhetoric or Sustainable Development?", *Pacific Affairs*, Vol. 69, No. 3, pp. 341-359.

Charras, Muriel & Pain, Marc (eds.), 1993, *Spontaneous settlements in Indonesia : agricultural pioneers in Southern Sumatra*, Jakarta : Departemen Transmigrasi / Bondy : Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération / Centre national de la recherche scientifique, 405 p.

Condominas, Georges, 1972, « De la rizière au miir », *in Langues et techniques : nature et société, Tome 2 : Approche ethnologique, approche naturaliste*, Paris : Klincksieck, pp. 115-129.

Condominas, Georges, 1980, *L'Espace Social. A Propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion, (Coll. "Sciences"), 539 p., 3 index.

Culas, Christian, 2005, *Le Messianisme hmong aux XIXe et XXe siècles*, Éditions de la MSH, 374 p.

Department of Fisheries, 2006, *Fishery Statistics (2005-2006)*, Yangon, Union of Myanmar, 124 p.

Ferrari, Olivier, 2006, « Aires protégées, parcs nationaux et populations dans le sud-ouest de la Thaïlande », in *1er colloque sur les aires marines protégées. Quelle stratégie pour quels objectifs ?*, UICN, 20-22 Novembre.

Ferrari, Olivier, 2009, « How to be Thai and Sea-gypsies? Technical, cultural and ritual syncretism », in *Chaolay: ethnic dynamism and cultural revitalization*, Sirindhorn Anthropological Centre (éd.), Chulalongkorn University Social Research Institute, Ambassade de France à Bangkok, Irasec, La Fête.

Ferrari, Olivier, 2011, "Borders and cultural creativity. The case of the Chaole, Sea Gypsies of southern Thailand", in *From Paddy States to Commercial States, Some reflections on the identity construction processes in the borderlands – Cambodia, Vietnam, Thailand and Myanmar*, à paraître.

Ferrari, Olivier & Hinshiranan Arunotai, Narumon, 2011, « *Khwanpenthai* ou la pratique de l'idéologie culturelle en Thaïlande », *in Thaïlande Contemporaine* (2ème édition sous la dir. De S. Dovert et J. Ivanoff), Bangkok/Paris : IRASEC/Les Indes Savantes, pp. 101-138.

Ferrari, Olivier, Narumon Hinshirnan, Ivanoff, Jacques & Kunlasab Utpuay, 2006, *Turbulence on Ko Phra Thong (Phang Nga Pronvince, Thailand*), coll. Kétos Anthropologie maritime/SDC (Swiss Agency for

Cooperation and Development), 183 p., 155 color photos, 8 drawings, 12 maps, 8 tables, 14 genealogies (with table).

Geistdoerfer, Aliette, 1997, « La mer coule dans leurs veines. Les marins pêcheurs, de la race des insoumis », in *Bulletin de Psychologie*, n°432 tome L, Paris, pp. 651-658.

Godelier, Maurice, 2007, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel, Bibliothèque Idées, 293 p.

Goudineau, Yves & Vienne, Bernard, 2011, « L'Etat et les minorités ethniques : la place des populations montagnardes (*chao khao*) dans l'espace national », *in Thaïlande Contemporaine* (sous la direction de S. Dovert et J. Ivanoff), Bangkok/Paris : IRASEC/Les Indes Savantes, pp. 443-472.

Guérin M., Hardy A., Van Chinh N., 2003, *Des montagnards aux minorités ethniques : quelle intégration pour les habitants des hautes terres du Viêt Nam et du Cambodge ?* Paris, l'Harmattan & Bangkok, Institut de recherche sur l'Asie du Sud-Est contemporaine, 354 p.

Horstmann, Alexander & Wadley, Reed L., (eds.), 2005, *Centering the Margin: Agency and Narratives in Southeast Asian Borderlands* (Anthropology of Asia Series). Oxford, Bergham Books, 248 p.

Ivanoff, Jacques, 1985, "L'épopée de Gaman : histoire et conséquences des rapports Moken/Malais et Moken/Birmans." *Asie du Sud-Est et Monde Insulindien*, "Littératures", XVI: 1-4, pp. 97-124.

Ivanoff, Jacques, 1998, "Manger du riz ou ne pas manger du riz ? Le choix Moken (Archipel Mergui)." *Techniques et Culture*, 31-32, pp. 331-346.

Ivanoff, Jacques, 2001, " Le dugong incestueux et autres histoires moken ". *Imagi-mer. Créations fantastiques, créations mythiques*. Paris, Kétos, Anthropologie maritime pp. 343-364.

Ivanoff, Jacques, 2004, *Les Naufragés de l'histoire. Les jalons épiques de l'identité moken*, Paris : Les Indes Savantes, 593 p.

Ivanoff, Jacques, 2011, "Une modernisation sans développement. Construction ethnique et ethnorégionalisme en Thaïlande", *in* (S. Dovert et J. Ivanoff, eds), *Thaïlande Contemporaine*, Paris/Bangkok, IRASEC/Les Indes Savantes, Paris, pp. 473 : 516.

Johannes, R.E., 2002, "Did indigenous conservation ethics exist?", in *SPC Traditional Marine Resource Management and Knowledge Information Bulletin*, No. 14, pp. 3-7.

Leach, Edmund, 1960, « The frontiers of "Burma" », *Comparative Studies in Society and History*, 3, 1: 49-68.

Lieberman, Victor B., 1987, "Reinterpreting Burmese History", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 29, No. 1, Cambridge, Cambridge, University Press, pp. 162-194.

Lohmann, Larry, 1993, "Land, Power and Forest Colonization in Thailand", in *Global Ecology and Biogeography Letters*, Vol. 3, No. 4/6, ("The Political Ecology of Southeast Asian Forests: Transdisciplinary Discourses"), pp. 180-191.

Montesano, Michael J. & Jory, Patrick (eds.), 2008, *Thai South and Malay North: Ethnic Interactions on a Plural Peninsula*, Singapore: NUS Press, 440p.

Pesses, Abigaël, 2010, « Les rites d'ordination d'arbres: mise en scène de l'écologie indigène en Thaïlande », in *ASEANIE, Sciences Humaines en Asie du Sud-Est*, pp. 53-90.

Prasit, Leepreecha, Mccaskill, Don & Kwanchewan, Buadaeng (eds), 2008, *Challenging the limits. Indigenous peoples of the Mekong region*, Mekong Press, 379 p.

Rambo, Terry A., Hutterer, Karl & Gillogly, Katleen, 1988, « Introduction », *Ethnic Diversity and the Control of Natural Resources in Southeast Asia*, Michigan Papers on South and Southeast Asia, Center for South and Southeast Asian Studies, The University of Michigan, n° 32, p. 1-17.

Sarkar, Saral, 1995, "Development Critique in Culture Trap", *Economic and Political Weekly*, Vol. 30, No. 29, pp. 1846-1851.

Scott, James, 2009, *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, Yale University Press, 464 pp.

Selected Correspondence of Letters issued from and received in the Office of the Commissioner, Tenasserim Division for the years 1825-26 to 1842-43. 1929.

Skeat, Walter W., 1900, *Malay Magic, an Introduction to the folklore and popular religion of the Malay Peninsula*. MacMillan and Co. Limited, London, 685 p.

Smith, E. A. & Wishnie, M., 2000, "Conservation and Subsistence in Small-Scale Societies", *Annual Review of Anthropology*, No. 29, pp. 493–524.

Taylor, Robert H., 1998, "Political Values and Political Conflict in Burma", in Robert I. Rodberg, (ed.), *Burma: Prospects for a Democratic Future*, Brookings Institution Press, Washington, pp. 33-47.

Whitmore, T.C., 1993, "Changing Scientific Perceptions of the Eastern Tropical Rain Forests: A Personal View", *Global Ecology and Biogeography Letters*, Vol. 3, No. 4/6, "The Political Ecology of Southeast Asian Forests: Transdisciplinary Discourses", pp. 115-121.

Winichakul, Tongchai, 2005, *Siam Mapped, A History of the Geo-Body of a Nation*, (1st published 1994), Chiangmai, Silkworm books, 228 p.

Quatrième de page

Comme chaque discipline, l'ethnologie évolue avec son temps. Le monde change et de nouvelles problématiques voient le jour. Science qui englobe l'histoire, le présent et l'avenir, l'anthropologie est invitée à participer au décryptage d'un monde en mutation et au devenir incertain. Claude Lévi-Strauss avait attiré l'attention sur un processus entropique en marche. Une entropie qui rappelle « l'écume des jours » de Boris Vian : un univers qui se rétracte, une vision qui s'embrume par les mélanges, une pensée qui se dilate au sein d'une culture indifférenciée, une altérité broyée par l'intensité des échanges et des communications.

Pour celui qui a le temps d'écouter, les messages peuvent encore parvenir, à condition toutefois que l'ethnologue continue à pratiquer une ethnographe de terrain dont un des propos vise à dresser le dynamisme des sociétés qui continuent à subsister, à changer et à s'adapter mais sans pour autant perdre de vue ce substrat culturel qui les rend toutes uniques. Que la prophétie de Claude Lévi-Strauss se manifeste ou pas, le message qu'il véhicule suffit pour rappeler les limites de nos savoirs qui sont au bout du compte des limites que des ethnologues, abasourdis par la culture-monde, concourent à valider en évoquant la fin des particularités.

Retournons à ce qui reste encore d'inexploré dans des sociétés dont on est encore loin d'avoir saisi la profondeur et les subtilités. La consolidation de cette démarche ne constitue-t-elle pas le socle de la richesse du savoir, en même temps que la forteresse imprenable de l'ethnologie ?

Mots-clés : anthropologie du vivant, histoire et sociétés, terrain et positionnement, questionnements sur le changement, nomades de la mer, sociétés d'essarteurs, Cambodge, Birmanie, Thaïlande, Iles pacifiques